This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

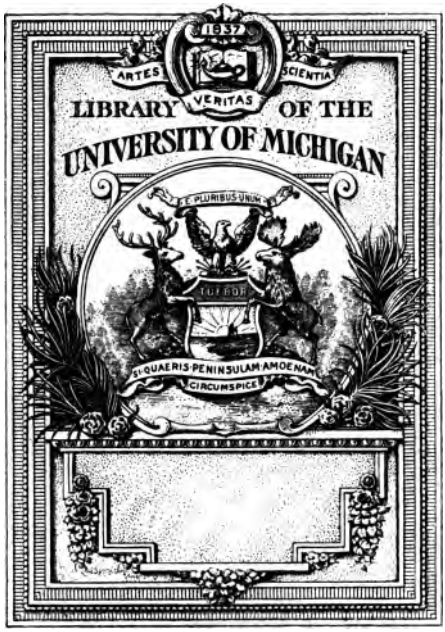
We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A 815,575


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

L'Esprit juif

DU MÊME AUTEUR

EN PRÉPARATION :

L'Esprit protestant.

L'Esprit catholique.

Essais de psychologie religieuse au XIXe siècle.

IL A ÉTÉ IMPRIMÉ

5 EXEMPLAIRES NUMÉROTÉS SUR PAPIER DE HOLLANDE VAN GELDER

MAURICE MURET

L'Esprit juif

ESSAI DE PSYCHOLOGIE ETHNIQUE

PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE DIDIER
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35
1901
Tous droits réservés

L'ESPRIT JUIF

CHAPITRE I

INTRODUCTION

L'IDÉE DE RACE

Taine a démontré naguère qu'un ouvrage littéraire n'est pas un simple jeu de l'imagination indépendant du temps et du lieu, mais qu'il est déterminé par le cerveau, le pays et l'époque qui l'ont produit. Par là, l'auteur de la *Littérature anglaise* a renouvelé la critique et d'un genre décrié a fait une véritable science historique et sociale. Moins sensible à la valeur esthétique d'une œuvre d'art qu'intéressé par les sentiments révélés en elle chez son auteur — et, partant, chez une classe de ses contemporains — il a vu surtout dans l'art d'une époque un document, un témoignage — le plus sûr et le plus éloquent — sur cette époque. Écrivant l'histoire de la littérature anglaise depuis les origines à nos jours, Taine entendait d'abord déduire des œuvres des auteurs britanniques la psychologie du peuple anglais.

Parmi les initiateurs qui lui avaient frayé la voie, il convient de citer au premier rang Mme de Staël, avec qui la question ethnographique prit en matière d'histoire littéraire une valeur capitale. Les principaux critiques du XIXe siècle emboîtèrent le pas à l'auteur du livre *De la littérature*. Ne semble-t-il pas que Nisard lui-même ait pressenti l'importance qu'allait prendre l'idée de race quand il annonce que, sous le nom d'histoire de la littérature française, il va écrire l'histoire de *l'esprit français?* Pourquoi donc la légitimité de cette formule n'a-t-elle pas été contestée chez les Tainiens d'avant Taine? Pourquoi, au contraire, l'Introduction à l'*Histoire de la littérature anglaise* a-t-elle soulevé de si ardentes objections? C'est que les points faibles de la méthode nouvelle apparurent avec évidence dès qu'elle se fut rigoureusement précisée dans un document positif. On n'applique pas sans péril la méthode scientifique dans l'ordre moral. Les lois n'ont pas dans ce domaine une précision rigoureuse. On n'y fait pas la preuve. Prétendre expliquer un écrivain par la race dont il est sorti, le milieu où il a vécu et le moment où il a produit, c'est fort bien; mais c'est promettre, dans un grand nombre de cas, plus qu'on ne peut tenir. Dans l'état actuel de la science, la fixation absolument exacte de ces trois termes n'est pas encore possible.

L'influence du milieu et celle du moment, voilà

deux facteurs dont la valeur n'a guère été contestée. On veut dire par là que la nature d'un pays et l'histoire politique d'une époque contribuent à former le caractère d'un écrivain qui à vécu dans ce pays et à cette époque. Nul ne l'a sérieusement nié. On s'est borné à prétendre que ces explications-là n'expliquent rien, qu'on n'est pas plus avancé après qu'avant. Des objections plus fondées ont été adressées à Taine au sujet de l'importance qu'il attribue à la race de l'écrivain. La race, dans son système, c'est le ressort intérieur, tandis que le milieu, c'est la pression extérieure, et le moment, l'impulsion déjà acquise. De ces trois moteurs intellectuels, le premier, la cause de race, prime les deux autres. Or, l'idée de race demeure assez vague. L'ethnographie est la plus obscure, la plus mal assise des sciences contemporaines. Chaque année voit éclore une nouvelle théorie sur l'origine des races humaines et la façon dont il les faut classer, sans que la question en soit fort avancée. La discussion s'éternise et du choc des idées la lumière s'obstine à ne point jaillir. Il semble encore fort éloigné, le jour où nous aurons des notions sûres sur les grands problèmes d'ethnographie universelle. Toutefois, la science progresse dans le détail. Un fait, par exemple, est aujourd'hui certain. C'est que l'état des races primitives de la Grande-Bretagne tel qu'il a été dressé par Taine au début de son ouvrage est incomplet. Depuis la publi-

cation de son livre, on a découvert des vestiges d'éléments ethniques dont il ignorait l'existence. Cette partie de l'*Histoire de la littérature anglaise* est donc aujourd'hui insuffisante. Pareille mésaventure est un frappant exemple des erreurs où l'on tombe en donnant une importance excessive à l'idée de race.

Dans l'impossibilité où nous sommes — actuellement du moins — de connaître toute la vérité sur l'origine de la famille humaine, certains critiques ont préféré ne tenir aucun compte de la race et ont traité de chimériques tous les phénomènes que Taine fait découler de cette cause. Faut-il leur donner raison ? Je ne crois pas. Parce que nous ne savons pas tout, il n'en résulte pas que nous ne sachions rien. Un des plus habiles adversaires de Taine, Émile Hennequin, écrivait à propos de l'idée de race : « C'est commettre une grande erreur historique et politique que de croire à l'existence de traits intellectuels stables et universels dans les peuples, qui, de tout temps, ont été composites et changeants[1]. » Il y a là pis qu'une exagération, une erreur manifeste. Si Hennequin disait vrai, l'histoire universelle nous offrirait le spectacle du chaos universel. Or, peut-on raisonnablement nier qu'il existe dans les manifestations d'un peuple un ordre intime, une harmonie

1. *La Critique scientifique*, par Émile Hennequin (Paris, 1888).

supérieure qui trahissent chez les individus dont il se compose une essence identique, un fond commun? Lessing, Gœthe, Grillparzer diffèrent entre eux du tout au tout. La théorie de la race, à elle seule, ne suffirait pas à expliquer ces auteurs. Mais, comparés à des auteurs français et à des auteurs russes, par exemple, ne découvre-t-on pas chez eux un ensemble de caractères qu'on peut hardiment considérer comme étant le fait de la race germanique, — ou, du moins, de ce que nous appelons ainsi pour la commodité du langage, — tandis que d'autres caractères chez d'autres auteurs doivent être attribués à la race gallo-latine ou à la race slave : classifications générales susceptibles encore elles-mêmes de subdivisions nombreuses et justifiées. Posons la question sous une autre forme. Admettons qu'un individu intelligent et instruit soit parvenu à l'âge de raison sans connaître *Candide* ni *Faust*. Supposons qu'on lui fasse lire *Candide* en allemand et *Faust* en italien, après l'avoir prévenu qu'il a affaire à des traductions. On le prie alors de dire quelle lui paraît être la nationalité des auteurs qu'il vient de lire. Pour peu qu'il ait quelque culture et quelque esprit critique, notre lecteur reconnaîtra dans *Faust* l'expression du génie germanique et dans *Candide* celle du génie français. L'influence du milieu, la théorie du moment peuvent contribuer — en tant que moyens accessoires — à expliquer *Can-*

dide et *Faust*. Mais elles n'y sont pas l'essentiel. *Candide* et *Faust* sont le témoignage d'une race avant d'être le résultat d'un milieu et l'œuvre d'un moment.

Hennequin a beau dire. Ils existent chez les peuples, ces « traits intellectuels stables et universels ». Sinon comment expliquer que les Allemands d'aujourd'hui présentent encore, après les invasions, après une évolution historique vingt fois séculaire, la plupart des caractères notés par Tacite? Autre exemple : César disait des Gaulois que leurs principales affaires étaient *res militaris et argute loqui*, la chose militaire et l'éloquence. Leurs descendants ne montrent-ils pas les mêmes préoccupations? Ne sont-ils pas restés « cocardiers » et passionnés de beau langage? Silius Italicus, dans son poème sur la *guerre punique*, traite les Celtes de *vaniloquum et mutabile genus*. Ne sont-ce pas ces impressions-là qu'emportent aujourd'hui encore d'un voyage circulaire en France les étrangers malveillants? On pourrait multiplier ces témoignages. Ceux qui précèdent me paraissent suffisants à maintenir contre les adversaires de Taine le bien fondé et l'importance de l'idée de race. Si elle n'a pas éclairé d'un jour plus intense la production artistique et littéraire, la cause en est surtout à notre ignorance, à l'incapacité où nous sommes d'établir avec une entière certitude le dossier des éléments ethniques accumulés sur la tête d'un auteur.

Si nous pouvions analyser son sang au point de vue moral et dresser l'état civil — l'état ethnique — de tous les globules qui coulent dans ses veines, cette connaissance expliquerait sans doute la plupart des traits dont se compose sa physionomie morale. Nous ne savons pas grand chose sur ce sujet; mais le peu que nous en savons confirme l'opinion que nous soutenons ici. Dans la plupart des cas, l'atavisme d'un écrivain, c'est-à-dire ce qui, chez lui, est le fait de la race, éclaire son œuvre. « On ne sait, écrit imprudemment Hennequin, qui, de Chateaubriand ou de Renan, est le Breton ? » Cet exemple, il faut l'avouer, est bien mal choisi. Hennequin, croyant réfuter Taine, le confirme. Il veut dire sans doute que le mystique Chateaubriand représente le type « officiel » du Breton, et que Renan est une figure exceptionnelle dans cette contrée. Mais voici que le côté sceptique de Renan, qui paraissait à Hennequin anormal chez un Breton, s'explique le mieux du monde, et par un fait de race encore. La mère de l'auteur de la *Vie de Jésus* était Gasconne : « Elle joignait, nous dit-on, à la foi bretonne, un fond de gaieté et d'ironie douce étrangère à la Bretagne[1]. » Racontant à son fils les légendes pieuses de la contrée, Renan nous la montre « aimant ces fables comme Bretonne, tandis qu'elle en riait comme Gasconne[1] ». Renan,

1. *Notice sur la vie et l'œuvre de M. Renan*, par J. Darmesteter (Paris, 1893).

fils d'un Breton et d'une Gasconne, il est impossible de trouver une preuve plus décisive en faveur de la théorie des races.

On a confondu l'idée de race avec celle du milieu. J'estime qu'il y a lieu de distinguer entre elles. L'apport de la race me paraît entrer dans la formation d'un esprit pour une part non moins grande que l'influence ambiante. Ces deux facteurs se complètent l'un l'autre. Ils se corrigent mutuellement. Un point demeuré obscur chez un écrivain et qui semble en contradiction avec la race s'expliquera par l'influence prépondérante du milieu. Le contraire peut se présenter aussi. Mais, en aucun cas, le critique ne doit négliger l'étude minutieuse de la race et de l'habitat.

On verra, dans le prochain chapitre, où nous examinerons les éléments ethniques dont s'est formée la nation juive, dans quelle acception étendue, volontairement un peu flottante, il convient de prendre en l'espèce ce terme de race. Mais je tenais à marquer dès le début le terrain où je me place et à définir l'esprit où sont conçues les monographies qui suivent. Les idées qui se trouvent à la base de la *Littérature anglaise* ne me semblent pas avoir été sérieusement ébranlées. Taine écrivait : « J'entreprends de chercher la psychologie d'un peuple. » Ce dessein, il me paraît l'avoir assez

1. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, par Ernest Renan (Paris, 9e édition, 1883).

bien réalisé. Au fond de son creuset, Taine a trouvé quelques sentiments essentiels, qui, se pénétrant les uns les autres, s'équilibrant plus ou moins, formant en mixtures inégales des amalgames originaux, constituent le fond commun de l'âme anglaise. C'est une semblable opération de chimie morale que je vais tenter sur l'âme israélite contemporaine. Cette pauvre âme israélite, a-t-elle fait le sujet d'assez de controverses? L'a-t-on assez exaltée et l'a-t-on assez outragée! Pour les esprits simples — et même pour d'autres — l'Israélite c'est le Sémite. Or le Sémite est le contraire de l'Arien. Tandis que l'Arien est chevaleresque, droit, tendre, généreux, le Sémite, lui, est félon, fourbe, dur, avide. D'autres — c'étaient généralement des Sémites — refaisaient le même tableau... avec un parti pris contraire : le Sémite était dieu, l'Arien était diable. L'histoire du monde n'était que l'histoire de la lutte éternelle des deux principes ennemis. Ces Manichéens de la psychologie ethnique, dans un camp comme dans l'autre, ne m'ont pas gagné à leur point de vue. Anges et bêtes sont des figures exceptionnelles. Entre ces deux extrêmes il y a l'humanité entière. Je crois que la nature ne procède par saut en aucun domaine et que l'âme universelle se compose surtout de nuances juxtaposées. Ces nuances, il s'agit de les apercevoir. C'est proprement la tâche que je me suis impo-

sée en ce qui concerne le peuple juif. A cette question : « Y a t-il un esprit juif? » je vais chercher une réponse en dehors de toute idée préconçue. Le plan d'une étude de ce genre est clairement tracé. C'est encore à Taine que nous emprunterons sa méthode ainsi que l'image par où il aimait à l'exprimer. De même qu'un botaniste, désirant acquérir sur une famille de végétaux quelques idées nettes, étudiera successivement les plantes principales dont se compose cette famille, ainsi en userai-je à mon tour. Je chercherai l'esprit juif dans l'œuvre des plus notables Israélites de ce temps. Le livre étant le document moral par excellence, j'examinerai surtout des écrivains ; mais, dans les luttes politiques, les tempéraments personnels éclatent aussi avec force. Je comprendrai donc, dans ces études, un homme d'Etat de sang israélite : Benjamin Disraéli. Seuls seront soumis à notre examen des Juifs d'Europe et de l'époque immédiatement contemporaine. Toutefois Spinoza me paraît, chez les Juifs modernes, un esprit d'une envergure si supérieure — tel Saül dépassant de toute la tête les hommes de son peuple — que j'ai cru devoir commencer, par un chapitre consacré à ce philosophe, mes recherches sur le génie de sa race.

Je n'ignore pas les obstacles qui encombrent ma route. Pour justifier le titre de mon livre, je puis être amené à forcer les traits, à vouloir faire entrer

dans un cadre fixe des portraits qui n'y sauraient tenir sans le briser. Un piège, la systématisation à outrance, me guette. Je m'appliquerai à éviter tous ces écueils. Et si, contrairement aux principes qui forment la base de la critique scientifique, l'expérience me devait convaincre que l'on ne saurait parler d'un « esprit juif », je n'hésiterai pas à l'avouer. Cette opinion, en effet, a été soutenue. On a prétendu que le génie juif était mort, que les Israélites, en se dispersant à la surface de la terre, avaient adopté, en même temps que les costumes et les mœurs des peuples où ils élisaient domicile, leur façon de voir et de sentir, qu'il ne restait rien chez eux de l'ancien esprit national. D'autres auteurs, au contraire, soutiennent que les Israélites contemporains descendent bien directement des Hébreux d'Égypte et de Chanaan et que, dans les divers pays où ils prennent pied, leur esprit particulier subsiste à côté du tempérament national sans s'y mêler comme le courant du *Gulf-Stream* traverse l'Océan, sans que les deux flots se confondent. Sur tous ces points, l'expérience va sans doute nous éclairer. Nous allons voir dans quel rapport le milieu européen et le moment contemporain sont avec le troisième terme de la formule : le fond primitif de la race. Ou, pour parler plus clairement, nous verrons si la dispersion en Europe et la vie du ghetto ont ajouté quelque chose au caractère hébreu, et ce que c'est. Mais deux opé-

rations préalables s'imposent : il s'agit d'abord de marquer ce qu'on entend par la race juive, d'analyser les éléments dont elle se compose. Ensuite il faudra tracer, d'après les documents historiques et les plus récents travaux des érudits, une esquisse du caractère national des anciens Hébreux, terme de comparaison indispensable. Ce portrait du Juif de l'antiquité, nous le garderons devant les yeux, comme un point de repère, tandis que nous étudierons les Juifs contemporains.

CHAPITRE II

LA RACE ISRAÉLITE

Il n'est pas de race humaine ayant conservé son physique traditionnel à travers les siècles au même degré que la race de Sem. A contempler des types sémitiques sur les monuments d'Égypte et d'Assyrie et sur l'arc de triomphe de Titus, on croit reconnaître des Juifs contemporains. D'une manière générale, le Sémite, — et, par conséquent, l'Israélite, — a « le front droit, mais peu élevé, le sourcil plein, l'œil grand et en forme d'amande, le nez aquilin un peu gros du bout et trop déprimé, la bouche ferme et forte avec des lèvres assez épaisses, le menton bien formé, la chevelure abondante et la barbe fournie, l'une et l'autre noires [1] ». Ces caractères sont frappants non seulement pour l'Indo-Européen, mais encore pour le Mongol, pour le nègre. Les noirs de Surinam ne disent jamais : « Voici deux Européens », ou : « Voici

1. Rawlinson, cité par le Dr Verneau, *Les Races humaines* (Paris, 1890).

deux blancs », mais : « Voici un blanc et un Juif[1]. »

Israël a passé pendant longtemps pour le type par excellence de l'*ethnos* resté pur de toute contamination. Mais, il y a vingt ans environ, on se mit à étudier de plus près les éléments dont se compose la race dite israélite. Les savants n'ont pas étonné médiocrement les profanes en démontrant, — appuyés sur d'irrécusables témoignages, — que cet Israël, considéré jusqu'alors comme une race pure, doit être au contraire tenu pour une des plus mélangées qui soient. Il y a quelques années, on a découvert à Paris un cimetière juif du XIe siècle. Sur les onze crânes qu'il a fournis au Muséum, deux seulement ont conservé le type sémitique pur. Les neuf autres accusent des métissages divers[2]. Aussi, le dogme de la pureté de la race juive ne compte-t-il plus guère de partisans. Les Israélites, — cela est clair, — ont subi la loi commune. Il n'y a d'ailleurs plus aujourd'hui de race pure. Les plus nobles nations d'Europe sont celles qui se sont formées du plus grand nombre de peuples divers : les Français, les Allemands, les Anglais.

L'hétérogénéité d'Israël ainsi posée en fait, on a recherché les éléments dont elle était formée. Mais la complexité de cette sorte d'études s'est

1. Duttenhofer, *Ueber die Emanzipation der Neger* (Noerdlingen, 1855).
2. Dr Verneau, ouvrage cité.

alors révélée une fois de plus. Le progrès des sciences est dû surtout à l'expérimentation. Or, elle est impossible en matière ethnographique. On en est réduit dans ce domaine à des conjectures forcément vagues.

Il est très possible, comme on l'affirme de divers côtés, qu'Ariens et Sémites aient formé jadis une seule et même famille. Leur résidence aurait été alors la région du Belourtag ou de l'Hindoukousch. Ces peuplades se seraient séparées de bonne heure, avant que leur pensée et leur langage eussent trouvé leur forme définitive. Cette origine commune expliquerait comment la destinée de ces deux races a pu se confondre, comment elles ont pu travailler de concert à l'œuvre de la civilisation. Les travaux des physiologistes confirment plutôt cette opinion, qui est celle de Renan, par exemple. Il n'existe pas, suivant eux, dans les deux maîtresses branches du tronc improprement appelé caucasique, des différences assez importantes en ce qui concerne la structure corporelle pour qu'on soit autorisé à établir entre Sémites et Ariens une limite bien précise. « L'anatomie, pour employer le langage de M. Séailles, n'est pas antisémite [1]. »

La parenté primitive du Sémite et de l'Arien est donc un fait plausible ; mais, dans leur trajet du Belourtagou de l'Hindoukousch jusqu'en Europe, ces

1. *Ernest Renan*, par M. Gabriel Séailles (Paris, 1895).

deux types d'humanité ont bien changé en route, convenons-en. Maintenant, de quels éléments l'*ethnos* israélite contemporain s'est-il formé? Voilà, encore une fois, un problème singulièrement embrouillé. Pourtant, des controverses auxquelles il a donné lieu, il semble qu'on puisse conclure avec quelque certitude ce qui suit :

Le mélange de la race dite aujourd'hui israélite avec des éléments étrangers a commencé, il y a des milliers d'années, dans l'Asie antérieure et en Palestine. Il résulte des découvertes faites en Égypte qu'il existait en Palestine, au XIVe siècle avant Jésus-Christ, une population au teint clair, aux cheveux et aux poils roux, aux yeux bleus, d'un physique par conséquent aussi éloigné que possible du physique sémitique traditionnel. Ces Indo-Germains auraient été nombreux dans la Palestine primitive. Les Amorites auraient appartenu à cette race, les Gabaonites et les Anakim également, s'il en faut croire Tomkins. Le roi de Basan, Og, peut être considéré comme un représentant typique de cette belle population. En raison de leur haute taille, les Hébreux comparaient les Amorites à des cèdres. Les Hébreux mêmes, à leur côté, paraissaient « insignifiants comme des sauterelles ». A cela se réduisent, pour le moment, les notions que nous possédons sur cette race indo-germanique. Ce qu'on a dit de plus est du domaine de l'hypothèse, de la chi-

mère. M. Alsberg, par exemple, a cru prouver que cette race blanche de Palestine était en parenté étroite avec cette autre race dont les tribus kabyles d'Algérie sont considérées comme des vestiges[1]. Cette théorie, M. Alsberg la croyait confirmée par la découverte de monuments monolithiques remontant à l'âge préhistorique, dans l'Afrique septentrionale et en Palestine (à l'Orient du Jourdain). On a trouvé nombre de ces monuments monolithiques dans tous les pays habités par des races indo-germaniques. Le fait qu'on en a découvert en Palestine semblait prouver à M. Alsberg que cette contrée avait été primitivement habitée par des Ariens. Mais cette hypothèse, très téméraire en elle-même, s'est trouvée réduite à néant du jour où l'on a découvert des monuments monolithiques chez certains peuples n'ayant jamais eu aucun rapport avec les Indo-Germains, chez les Sioux des prairies et sur la terre des Incas, par exemple[2].

Il paraît également certain que la Palestine primitive fut habitée non seulement par une race indo-germanique, mais aussi par une race mongole, tout au moins par une race mongole mélangée

1. Article de M. Alsberg sur *le Melange des races dans le judaïsme* (*Sammlung gemeinverstaendlicher wissenschaftlicher Vortraege*) (Hambourg, 1890 ; nouvelle série, V).

2. Cf. Babad, *Die Rassenmischung im Judentum*, dans la Revue *Ausland* (1891).

d'éléments étrangers. Mais, ici encore, il faut se borner à constater le fait sans en prétendre savoir davantage[1].

Et maintenant quelle influence ont exercée ces populations non sémitiques sur la population sémitique de la Palestine? Une influence considérable, à n'en pas douter. L'Ancien Testament parle constamment d'unions entre Israélites et ressortissants des peuples étrangers. C'est en vain que Moïse s'éleva contre ces promiscuités sacrilèges. La voix de la chair criait plus fort que celle du ministre de Iahvé. Loin de s'atténuer à mesure qu'Israël prenait davantage conscience de sa destinée, le scandale ne fit que s'aggraver avec le temps. Moïse lui-même encourut le blâme divin pour avoir épousé une Madianite. Les patriarches donnèrent de tout temps le plus mauvais exemple : Hagar, servante d'Abraham, mère d'Ismaël, était d'origine égyptienne. Isaac et Jacob avaient épousé des femmes d'origine araméenne ; Joseph, une Égyptienne ; David descendait de la Moabite Ruth. Après le retour de la captivité de Babylone, la coupable coutume continua de fleurir : « En ces jours-là aussi, dit Néhémie, je vis des Juifs qui avaient pris des femmes asdodiennes, ammonites et moabites. Quant à leurs enfants, la moitié parlait l'asdodien et ne savait point parler la langue des Juifs,

1. Andrée, *Zur Volkskunde der Juden* (Bielefeld, 1881).

mais bien la langue de tel ou tel peuple[1]. » Après la reconstruction du temple, le mélange continua. On vit alors des étrangers arriver à Jérusalem en grand nombre, venant de Syrie, de Grèce et de Palmyre. Afin de pouvoir épouser des Juives, ils adoptaient la religion d'Israël. Sous la domination romaine, la coutume des alliances mixtes dure encore. Les Juifs, prisonniers de guerre ou hommes libres, peuplaient toutes les grandes villes du monde civilisé. Fréquentes étaient alors les conversions au judaïsme, surtout chez les femmes qui n'avaient pas à redouter la circoncision. La conversion d'une femme de haut rang au judaïsme donna le signal de la première persécution contre les Juifs. Enfin, pendant toute l'ère chrétienne, en dépit de l'ostracisme dirigé contre la race maudite, ces alliances entre Israélites et étrangers persistèrent. Elles furent particulièrement nombreuses, au ve siècle, chez les Francs et les Burgondes. Mais c'est incontestablement dans la presqu'île ibérique que les Israélites se sont le plus étroitement mêlés à la population indigène, et cela jusque dans les classes supérieures de la société. Pendant le xve siècle, les Juifs d'Espagne convertis, ou *Marranes*, habitaient la Castille et l'Aragon au nombre de plusieurs centaines de milliers. Grandes étaient leurs richesses, grande leur influence. Infiniment rares,

1. Néhémie, XIII, 23, 24.

à cette époque, les souches nobles d'Espagne pures de sang juif. De sorte qu'aujourd'hui les plus illustres familles espagnoles doivent accuser quelques folles branches juives dans l'arbre généalogique qui fait leur orgueil[1]. Un historien israélite a prétendu à ce propos que, si le mouvement de judaïsation eût continué en Espagne, la race autochtone — aujourd'hui abâtardie — eût été préservée de la déchéance, et sa prospérité eût duré. Hypothèse gratuite et qui pèche par la base : la grandeur espagnole date, en effet, de l'époque qui suivit l'expulsion des Juifs...

Un coup d'œil, même superficiel, sur l'histoire du peuple élu, conduit donc à cette conclusion qu'Israël est une race profondément mélangée. Cette constatation, les grandes divergences physiques existant d'un Juif à l'autre la confirment. Toutefois le nombre des observations particulières n'est pas encore suffisant pour qu'on en puisse tirer quelque théorie générale sur la structure de l'Israélite. Brachycéphales ou dolichocéphales ? On n'a même pas encore déterminé dans quelle proportion la brachycéphalie l'emporte. M. W. Dybowsky a mesuré au hasard 67 Juifs russes du gouvernement de Minsk. Il a obtenu : 19,3 0/0 dolichocéphales, 26,9 0/0 mésocéphales, 53,8 0/0 brachycéphales. Assez différents les résultats obtenus

1. Cf. Alsberg, article cité.

par MM. Majer et Kopernicki sur 316 Juifs galiciens. Ils ont constaté : 4,6 0/0 dolichocéphales, 10,8 0/0 mésocéphales, 84,9 0/0 brachycéphales. On a conclu de ces observations et d'autres analogues que le Juif, brachycéphale dans l'origine, reste brachycéphale ou devient dolichocéphale suivant la race avec laquelle il se mélange.

L'influence du milieu, c'est-à-dire le climat, agit aussi sur l'extérieur du Juif. On signale à Bombay trois sortes d'Israélites au type sémitique bien caractérisé et dont le teint varie du blanc au noir en passant par diverses nuances du brun. Nouveau témoignage des modifications dont cette race est susceptible. On voit à quel point il faut n'admettre que comme une règle tout à fait générale la description de Rawlinson, citée en tête de ce chapitre : « Le Sémite... a la chevelure et la barbe fournies, l'une et l'autre noires. » En ce qui concerne Israël, c'est là une formule trop absolue. Les Israélites d'aujourd'hui, observés au point de vue de la couleur des cheveux, fournissent une gamme allant du roux le plus rutilant à ce noir de corbeau qui forme un élément de la beauté du fiancé dans le *Cantique des Cantiques*.

Aujourd'hui la race israélite se présente à nous sous deux aspects bien différents : les *Achkenasim* et les *Sephardim*. Ce sont là, en effet, deux types très distincts. Dans le Nord de la Russie et en

Pologne, en Allemagne, en Bohème, on rencontre une tribu juive aux cheveux généralement roux, à la barbe courte. au nez épaté, aux yeux gris, petits, rusés, au corps ramassé. Ce sont les Achkenasim ou Juifs polonais ou Juifs allemands, ou *Tedeschi*, appelés ainsi par opposition aux *Spagnuoli*, ou Sephardim, ou Juifs de Portugal et d'Espagne. Ces derniers se rencontrent en Orient et dans le bassin de la Méditerranée, principalement dans la péninsule ibérique, d'où ils ont essaimé en Hollande. Les Sephardim passent pour avoir conservé le type juif ancien beaucoup plus pur que leurs frères dispersés parmi les Européens du centre et de l'est. Ils sont généralement de taille élancée, parfois beaux. Leurs épaules sont étroites, leur tête bien plantée, leur visage légèrement prognatique. Le nez est fort, mais étroit, souvent recourbé. La bouche est grande, la chevelure abondante, le plus souvent brun foncé, parfois rousse, très rarement blonde. Les yeux sont bruns, plus rarement gris, très rarement bleus. Un peintre, le plus grand peut-être de tous les siècles, Rembrandt, a immortalisé sur la toile le type sephardi.

La séparation des Juifs modernes en deux grands groupes, les *Espagnols* ou *Portugais*, et les *Polonais* ou *Allemands*, est un fait d'une haute importance. Etudié des l'origine, il pourrait jeter de vives lumières non seulement sur l'histoire du

peuple juif depuis la *diaspora*, mais sur l'histoire générale des nations d'Europe. Aujourd'hui le schisme est complet entre ces deux fractions d'Israël. Non seulement elles parlent des dialectes différents, mais elles ne sympathisent guère. Les Juifs espagnols se tiennent pour très supérieurs aux Juifs allemands. Ils se considèrent — non sans raison — comme une aristocratie, comme une élite physique et intellectuelle. Ils traitent les Achkenasim de plébéiens, de roturiers, et se prétendent aussi éloignés d'eux que de n'importe quelle tribu indo-germanique : les *Polonais* sont des parents pauvres qu'on renie. Non seulement en Orient, mais en France, en Hollande, les Sephardim refusent de prendre des femmes parmi les Achkenasim. En France, les deux tribus se combattent ouvertement sur le marché financier. Quant à la cause première de cette séparation en Sephardim et Achkenasim, elle demeure parfaitement obscure. Certains anthropologistes ont voulu la découvrir dans l'influence du milieu et y ont vu un résultat du climat. Ils ont cru prouver que les Juifs du Nord devaient leurs caractères physiques au voisinage des Slaves et que les Juifs méditerranéens devaient les leurs au contact des Orientaux. L'explication était simple, partant fort séduisante. Elle est malheureusement inadmissible. Les savants s'accordent à déclarer que les deux types observés dans le judaïsme contemporain y

coexistent depuis la plus haute antiquité. Certains veulent ramener cette différence à la poignée d'étrangers qui sortirent d'Egypte en même temps que le peuple d'Israël. Quoi qu'il en soit, les caractères actuels des Juifs paraissent dériver de différences existant déjà chez les tribus anciennes bien plutôt qu'elles ne semblent provenir des résidences successives du peuple hébreu[1].

Il faut enfin reléguer au rang de fables dénuées de toute base scientifique, considérer comme des erreurs ou comme des calomnies divers attributs supposés de la race juive des *Spagnuoli* comme des *Tedeschi :* une odeur corporelle *sui generis* et une prétendue immunité à l'endroit de certaines maladies contagieuses.

La croyance à l'odeur spéciale des Juifs, au *fœtor judaicus*, se forme chez les peuples d'Occident dès les premiers siècles de l'ère chrétienne. Quand Marc-Aurèle traversa la Palestine, au retour de son expédition contre les Marcomans et les Sarmates, il fut déjà profondément dégoûté par la gent malodorante et bruyante de ce pays (*fœtentium Judœorum et tumultantium*). Et son dépit, au rapport d'Ammien Marcellin, s'exhala dans cette cordiale apostrophe : « O Marcomans, ô Sarmates, voici que je rencontre un peuple pire que vous ! » Cette odeur forte qui s'échappait

1. Karl Vogt, *Vorlesungen ueber den Menschen* (Giessen, 1864) (2 vol.).

des juiveries de l'empire romain et des ghettos du moyen âge provenait sans doute des herbes dont les Israélites assaisonnaient leurs aliments. Les Juifs étaient et sont encore grands mangeurs d'ail. Les Romains, au contraire, avaient ce condiment en horreur. Enfin toute agglomération d'individus sales dégage naturellement une odeur nauséabonde. Or les Juifs du ghetto ignoraient l'attrait de la propreté. Il est juste d'ajouter que les chrétiens faisaient leur possible pour les entretenir dans la fange. Le propriétaire d'une étable n'est-il pas mal venu à reprocher au bétail sa puanteur? N'est-ce pas à lui de tenir l'écurie propre? Les princes du moyen âge oubliaient volontiers leurs devoirs envers le troupeau israélite.

L'immunité contre les maladies contagieuses n'est pas davantage un privilège ethnique du Juif. Au moyen âge, on accusait périodiquement les Israélites d'empoisonner les fontaines afin de propager parmi les chrétiens la peste dont ils n'avaient eux-mêmes rien à craindre. C'était là une illusion — souvent volontaire — en tout cas une illusion complète. La peste exerça, parmi les Juifs du moyen âge, autant de ravages que parmi les chrétiens. D'une façon générale, les Juifs sont accessibles à toutes les maladies et épidémies qui sévissent à la surface du globe. Les travaux des savants contemporains ne laissent subsister sur ce point aucun doute. Au parcage dans le ghetto

incombe, en outre, la responsabilité d'affections spéciales fréquentes parmi les Juifs : les maladies de la peau, par exemple. Actuellement, dans les villes d'Europe où les ghettos sont démolis, les conditions sanitaires ne diffèrent pas sensiblement, en Israël, de ce qu'elles sont ailleurs. Toutefois, il est à remarquer que l'alcoolisme exerce moins de ravages chez les Israélites que chez les chrétiens. Si, d'autre part, il est bien constaté que les cas de folie sont plus fréquents chez les Juifs que chez tout autre peuple, il faut voir, dans ce fait, le résultat de l'affaiblissement de la race, provoqué par la relégation séculaire dans le ghetto, par la persécution, l'indigence et autres misères connexes. C'est aussi pourquoi l'intelligence se développe relativement plus tôt chez les Israélites que chez les chrétiens. Ils comprennent avant les autres, parce que leurs ancêtres souffrirent jadis avant les autres[1]. Il résulte des observations de M. Blechmann[2] sur des Achkenasim que les Juifs sont, de toutes les nations de l'empire russe, la plus faible physiquement, celle aussi dont le développement corporel est le plus tardif. Ces observations s'appliquent assez généralement à tous les Juifs allemands ou polonais. Elles ont une valeur moins absolue en ce qui concerne les

1. Anatole Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations* (Paris, 1893).
2. Blechmann, *Ein Beitrag zur anthropologie der Juden* (Dorpat, 1882).

Juifs méditerranéens. Dans les pays où la race n'a pas été abâtardie par la relégation au ghetto et les persécutions incessantes, on ne saurait parler d'une infériorité anatomique du Juif sur le reste de la population. Il faut donc se garder de considérer la débilitation accidentelle de certains individus juifs comme un caractère essentiel, permanent, de la race.

S'il s'agit, en résumé, d'enserrer dans une courte formule les résultats des dernières recherches et des observations scientifiques sur l'*ethnos* juif, on peut dire qu'*Israël est une tribu sémitique mélangée, dans une forte proportion, d'éléments indo-germaniques et mongols, cantonnée dans certains types primitifs, par suite de la relégation au ghetto et des mariages constants entre individus du même sang.*

Quant aux conséquences morales de l'infusion aujourd'hui certaine de sang arien dans le sang sémitique, voilà une question à laquelle nous ne nous attarderons pas. Il faut une dose énorme d'illusion pour la croire soluble. Au demeurant, ce problème n'a guère servi jusqu'à ce jour que de tréteau aux ridicules tournois des polémistes *ariens* et *sémitiques*. Un Arien[1] prétend démontrer que les Hébreux, jadis polygames, ne devinrent monogames qu'après s'être assimilé des éléments

1. Alsberg, article cité.

indo-germaniques. D'où la supériorité morale des anciens Juifs sur les gens de Babylone, qui étaient pourtant de leur race. Le peuple captif éprouvait, à l'égard de certaines institutions familiales des vainqueurs, une naturelle aversion. Il ne citait qu'avec horreur le *sukkoth-benoth*, par exemple, coutume licencieuse, en vertu de laquelle l'épouse babylonienne devait se donner, le jour de ses noces, à tout homme qui lui apportait un présent. Comment, s'écrie notre théoricien, expliquer cette répugnance autrement que par l'effet du sang indo-germanique? Mais aussitôt un Sémite se lève pour défendre l'honneur de sa race[1]. Les mains pleines de témoignages, il démontre que la polygamie existait chez nombre de peuples ariens[2] et que ceux-ci n'ont pu exercer sur Israël l'influence moralisatrice qu'on prétend. Chez les Perses, chez les Grecs de l'époque homérique, chez les Germains, au dire de Tacite, chez les Gaulois, au rapport de César, la polygamie était de règle. On ne saurait donc soutenir avec Alsberg que la femme fût l'égale de l'homme chez les Indo-Germains primitifs. Notre Sémite ne s'en tient pas là. Point ne lui suffit d'avoir lavé dans le sang indo-germanique l'outrage fait à sa tribu. Il démontre encore que la femme était

1. Babad, article cité.
2. Le fait est confirmé par Zimmer, *Altindisches Leben* (Berlin, 1879).

infiniment plus honorée, à l'aurore des temps historiques, chez les Sémites que chez les Ariens. Dans le cas particulier, il a raison. Nous aurons l'occasion d'en faire la remarque au prochain chapitre. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de puéril dans ces disputes inspirées par un chauvinisme de race pour ainsi dire préhistorique? Les débats de cette nature ne reposent, la plupart du temps, sur aucune base solide. Renvoyons donc les plaideurs dos à dos, en attendant que la science ethnographique ait éclairé tous les points du procès, si jamais elle les doit éclairer.

CHAPITRE III

PSYCHOLOGIE DE L'HÉBREU

Voilà encore une matière sur laquelle il est malaisé de connaître la vérité, tant elle a été obscurcie par l'esprit de parti, les passions et les haines déchaînées. Si nous voulons étudier cette question avec quelque chance d'approcher la vérité, il faut, dès l'abord, nous élever au-dessus des polémiques. Et nous écarterons pour commencer, sauf en ce qui concerne les points de détail, le témoignage des historiens juifs. Ils montrent une inaptitude singulière à juger impartialement les gens et les choses de leur race. Tout Juif contemporain a deux nationalités. Il est Israélite et puis, en outre, il est Français, Allemand, Anglais. C'est un fait digne de remarque que, chez les historiens appartenant à la race juive, le sentiment ethnique prime dans la plupart des cas le sentiment national. Il peut arriver qu'un Juif français, allemand, anglais voie merveilleusement clair dans les choses de France, d'Allemagne, d'Angleterre. Sa sagacité, la sûreté de son coup d'œil nous jettent

dans l'étonnement. Pour peu qu'il se mêle de parler d'Israël et de la grandeur d'Israël et de la mission d'Israël, cet esprit critique, ce sang-froid que nous admirions tout à l'heure l'abandonnent soudain. Si *intelligent* qu'il se montre d'habitude, il cessera tout aussitôt de faire œuvre d'historien pour prononcer un panégyrique. Nous récusons ces juges suspects. Et, du même coup, nous repoussons le témoignage de leurs adversaires : les polémistes dits antisémites, dont la philosophie de l'histoire par trop simpliste aboutit à des conclusions par trop absolues.

Parmi les historiens vraiment dignes de ce nom qui ont essayé de tracer une psychologie de l'Israélite dans un esprit de sympathie avouée, mais néanmoins hautement philosophique, un nom français contemporain brille d'un exceptionnel éclat : celui d'Ernest Renan. Intelligence universelle, éprise d'idées générales, Renan apparaît constamment préoccupé, dans son *Histoire des langues sémitiques*, dans son *Histoire du peuple d'Israël* et dans les nombreux essais et conférences qu'il a consacrés à ces matières, de trouver sous les Israélites l'Israélite et de déterminer par quoi ce type humain diffère de son collaborateur dans le grand œuvre de la civilisation : l'Arien. On a reproché à Renan, non sans aigreur, cette course au système où il se complaît. Ce grief n'est pas sans fondement. Ces vues à vol d'oiseau, ces observa-

tions générales grâce auxquelles « on fait tenir douze mille ans et la moitié du genre humain dans le creux de la main » (Taine) sont séduisantes. Elles sont rarement d'une valeur absolue. Déjà les découvertes faites depuis Renan ont ébranlé les bases de son système. Certains faits contradictoires avec sa formule et sur qui, pour cette raison, il passait rapidement, ont relevé la tête. Il en faut tenir compte aujourd'hui. Toutefois, on ne saurait conclure de cette poignée de faits nouveaux que rien ne reste debout du prodigieux édifice construit par Renan. Dans ses grands traits, le portrait moral qu'il a tracé de la variété israélite du genre homme reste juste. Avec quelques retouches, il sera, croyons-nous, ressemblant, pour autant, du moins, qu'on peut garantir la ressemblance d'un modèle placé dans un lointain si formidable. Pour se former une idée personnelle, le mieux sera toujours d'avoir recours aux documents de première main. C'est dans l'Ancien Testament qu'on trouvera le plus fidèle portrait de l'Hébreu peint par lui-même, comme c'est dans le *Talmud* que le Juif du moyen âge apparaît avec ses traits psychologiques essentiels.

La forme primitive de l'habitat d'Israël n'a pas laissé que d'influer sur son caractère. Dans l'origine, les Hébreux vivaient en tribus nomades, dormant sous la tente, se déplaçant par groupes : hommes valides, femmes, enfants et bestiaux. La famille

formait un tout en soi. Le père possédait sur les siens droit de vie et de mort. La notion de collectivité était peu développée chez ce peuple. Tout au plus les membres de la même tribu tenaient-ils les uns aux autres par un lien national assez lâche. Le pouvoir central faisant défaut, le patriotisme — tel que nous le concevons aujourd'hui — n'avait pu se développer. Le sentiment de la famille existait seul et d'autant plus vivace. Il formait la base de tout l'organisme social. Ce trait essentiel, il est curieux de l'observer à l'origine même de la société hébraïque. On s'étonne que la polygamie, qui sévissait au temps des patriarches dans les proportions qu'on sait, n'ait pas causé du tort à l'institution de la famille. D'autant plus que les livres de l'Ancien Testament abondent en récits par où l'on voit le trouble apporté dans les ménages par la polygamie. Cette institution barbare laissa, malgré tout, la famille florissante. Elle subsista bien avant dans le moyen âge. Des documents dignes de foi nous montrent les Juifs d'Espagne du XIIe siècle pratiquant encore la polygamie. Jamais les fils n'en témoignèrent moins de respect à leurs parents. Bien plus, il est certain que la femme jouissait à l'origine, dans les tribus sémitiques, d'une plus grande considération que chez les peuples ariens. A une époque où partout ailleurs elle servait d'esclave, l'Israélite du sexe fort honorait sa compagne et ne l'esti-

mait pas inférieure à lui-même. Les institutions gardaient le souvenir de la naissance miraculeuse d'Ève, formée jadis par le Créateur de la côte même d'Adam. Dans la société, la femme jouait un rôle plein de dignité. On lui assignait un noble idéal. L'éloge de l'épouse vertueuse, au dernier chapitre des *Proverbes*, n'a son pendant dans aucune littérature de la même époque.

Ce sentiment de la famille subsista chez Israël devenu nation sédentaire et agricole au sortir de la vie pastorale. En dépit de leur résidence fixe, les Hébreux continuèrent aussi de demeurer fermés au sentiment national. Leur patriotisme ne s'étendait guère au-delà de la tribu et de la ville, c'est-à-dire de la famille élargie. Et cette infériorité civique, c'est encore un trait distinctif d'Israël dans l'antiquité. Le régime politique des Hébreux oscilla constamment entre l'anarchie et le despotisme. Ce peuple manqua toujours de l'harmonie, de l'équilibre qui permirent aux collectivités de l'antiquité européenne d'accomplir les hauts faits dont le souvenir nous charme et nous émeut.

La période la plus florissante de son histoire, Israël la traversa sous le régime théocratique. Ce peuple devint alors, si l'on peut dire, une théodémocratie, où la Divinité gouvernait, mais en vue du bien du peuple. Les intérêts de la masse trouvèrent toujours chez les Hébreux d'ardents et puissants défenseurs. La *vox populi* s'y manifesta

de tout temps comme la voix même de Dieu. En vertu d'un usage constant chez les Orientaux, Israël honorait et respectait ses pauvres. L'indigent passait pour plus agréable à Dieu que le riche endurci par le luxe, corrompu par le plaisir. L'esclavage était chez les Hébreux une institution légale, mais les maîtres traitaient leurs esclaves avec douceur. Israël se réjouissait d'être un peuple agricole sans noblesse féodale qui le pressurât, sans pouvoir central trop fort ni trop exigeant, sans cour fastueuse. L'idéal politique exprimé par ses historiens et ses poètes reflète ces traits essentiels. On l'a généralement assez mal compris. Il est piquant de comparer cet idéal véritable d'Israël avec l'image qu'en ont tracée, pour les besoins de leur cause, certains philosophes et théologiens. Dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Bossuet, par exemple, a exprimé avec force et clarté les arguments qu'on peut invoquer en faveur de la monarchie. Il a codifié de la sorte les principes sur lesquels s'appuyait le gouvernement de Louis XIV et qui guidèrent la France dans la phase la plus brillante de son histoire. Mais, s'il a nettement distingué ce qui faisait la force du Grand Roi, il a bien médiocrement saisi l'esprit du gouvernement anarcho-théocratique des Hébreux. Jamais peuple ne fut moins royaliste au sens où l'entendait l'évêque de Meaux que le peuple juif. A cet égard, le VIIIe chapitre du

livre Ier de Samuel est d'une lecture bien instructive. La pensée israélite sur ce sujet y est clairement manifestée. Qu'on ne s'y trompe pas. C'est l'instinct de la race qui s'exprime par la bouche du vénérable juge. Aux discours des Anciens qui le viennent trouver à Rama et qui lui disent : « Etablis sur nous un roi pour nous juger comme en ont toutes les nations », Samuel ne peut cacher son douloureux étonnement. Dans son chagrin, il va demander des instructions à l'Éternel. La réponse de Jahvé est catégorique : Israël veut un roi parce qu'il s'est détourné de son Dieu : « C'est moi qu'ils ont rejeté afin que je ne règne point sur eux », dit Jahvé. Mais il faut laisser Israël faire ses expériences. Israël sera doté d'un roi, puisque tel est son vœu. Et Samuel s'exprime ainsi en face du peuple avide de chaînes et de souffrances : « Voici comment vous traitera le roi qui régnera sur vous. Il prendra vos fils et les mettra sur ses chars et parmi ses cavaliers, et ils courront devant son char. — Il les prendra aussi pour en faire ses chefs de milliers et ses chefs de cinquantaines, pour labourer ses champs, pour récolter sa moisson, et pour faire ses instruments de guerre et l'attirail de ses chars. — Il prendra aussi vos filles pour en faire des parfumeuses, des cuisinières et des boulangères. — Il prendra aussi vos champs, vos vignes et vos oliviers les meilleurs, et les donnera à ses serviteurs. — Il lèvera la dîme de vos

grains et de vos vignes, et la donnera à ses eunuques et à ses serviteurs. — Il prendra vos serviteurs et vos servantes, et l'élite de vos jeunes gens, et vos ânes, et les emploiera à ses ouvrages. — Il dîmera vos troupeaux et vous serez ses esclaves. » Ce sombre tableau ne convainc pas les Israélites. Ils veulent un roi. Dieu le leur donne. Mais ils ne tardent pas à reconnaître combien Samuel avait dit vrai. Et l'histoire hébraïque est pleine désormais de l'histoire des révoltes d'Israël contre ses rois. C'était un peuple difficile à conduire, impatient de tout joug, rebelle à toute autorité que le peuple élu. Nul ne se montra jamais plus incapable de sacrifices au bien commun, nul ne pratiqua moins les vertus du citoyen. L'Israélite des temps bibliques est l'ennemi-né de la conception d'État. Il est par excellence le type de l'individualiste.

Cet individualisme, ce caractère *subjectif*, comme disent les Allemands, a frappé tous ceux qui se sont attachés à définir la psychologie ethnique des Sémites. Ce trait forme le fond de leur tableau : « L'histoire, écrit Lassen[1], prouve que les Sémites manquent de cet équilibre harmonieux de toutes les forces de l'âme par où se distinguent les Indo-Germains. La passion, la personnalité, la volonté énergique, la raison aiguë

1. *Indische Altertumskunde*, I, § 414-417 (Leipzig, 1867).

prédominent chez le Sémite. Il ne sait pas concevoir les choses objectivement. Il est subjectif. »

Ce caractère se révèle encore dans les arts qu'il a cultivés. Le Sémite ne possède pas d'épopée, l'épopée étant un genre essentiellement objectif où une collectivité occupe le premier plan et où l'auteur disparaît derrière ses personnages. Pour les mêmes raisons, il ne réussit pas dans le drame. Mais il est doué d'un sentiment poétique intense. Il a poussé des cris personnels, il a exhalé des plaintes individuelles, des « chants désespérés », comme dit Musset, qui restent parmi les plus beaux dont l'humanité se soit émue. La poésie lyrique, voilà le véritable domaine du Sémite, — par conséquent de l'Israélite. Dans ce genre, il a réalisé des chefs-d'œuvre. La longue plainte de Job est un livre bien caractéristique du génie hébreu. Par contre, dans la peinture et la sculpture, l'Israélite s'est toujours montré inférieur. Il excellait enfin dans la musique, le plus subjectif des beaux-arts, où sa nervosité, son tempérament passionné se donnaient libre cours.

L'individualisme explique encore l'infériorité de l'Israélite dans la chose militaire. A aucun moment de son histoire, la conquête n'a fait partie du programme politique du peuple hébreu. La série de victoires par où il s'illustra au sortir d'Égypte a fait l'étonnement des historiens. Renan estime qu'il faut attribuer ces exploits inattendus aux Égyp-

tiens qui accompagnaient alors le peuple de Dieu et à l'armement des Hébreux, très supérieur à celui des hordes incultes qu'ils combattaient. Personnellement, l'Israélite éprouva toujours une instinctive horreur pour le service des armes. Son individualisme, son indomptable fierté lui inspiraient une insurmontable répugnance à l'égard du « hiérarchisme », base de l'organisation militaire. L'Israélite ne prétendait obéir qu'à une supériorité intellectuelle incontestable. Aussi fut-il toujours un mauvais soldat. Quand la nation devint belliqueuse, sous les rois, on embaucha des mercenaires pour faire le coup de lance au nom d'Israël. David avait levé parmi les Philistins un corps d'élite qui lui servait de garde du corps. A ces soldats incombait également le soin d'exécuter les criminels. Les Israélites n'honoraient pas la carrière militaire au-dessus des autres, comme ce fut de tout temps la règle en Europe. L'Hébreu entourait le pacifique d'infiniment plus de respect que le guerrier. Il estimait que la vie est courte et que les coups qui l'abrègent ou la compromettent sont mauvais à recevoir. Au conquérant, il préféra toujours le sédentaire. Le sage et prudent Jacob lui est infiniment plus sympathique qu'Ésaü, le chasseur turbulent et batailleur, obligé de recourir en fin de compte au plat de lentilles de son frère[1].

1. Voir l'*Histoire du peuple d'Israël*, par Renan (Paris, 1887), t. I et II, *passim*.

Aux expéditions lointaines où l'on risque pla
et bosses pour un profit aléatoire, l'Israélite p
féra d'abord la culture intensive et pacifique
son bien. Cependant, le caractère national se n
difia peu à peu sous ce rapport. Israël devint
la force des choses un peuple commerçant et c
mopolite. On a prétendu que ces aptitudes exce
tionnelles pour le trafic ne se manifestaient
avant la dispersion. Il n'en est rien. Dès qu'
franchirent les limites de leur pays pour ex
cer le négoce, les Israélites l'emportèrent
toutes les nations. Le monde n'a pas con
d'intermédiaires plus actifs ni plus habil
N'ayant aucun goût pour le métier de marin,
Hébreux ne possédaient pas de flotte marchan
Mais ils se fixaient dans les ports et, sur ce terr
solide, trafiquaient des marchandises arrivant
la voie liquide. Les Phéniciens ayant disparu,
Israélites, nation parente, recueillirent leur s
cession et ne se montrèrent pas moins habi
dans l'office de courtiers. De tout temps Israë
déployé une ingéniosité extrême dans l'art
faire valoir ce que produisent les autres. P
lui-même, ce peuple n'a guère inventé ni produ
Mais sa puissance d'assimilation a toujours
prodigieuse. Développer une chose qui existe
germe, perfectionner ce qui est, exprimer tout
qui tient dans une idée qu'il n'aurait pas trou
seul, voilà, d'après l'histoire d'Israël, son antiq

apanage et sa fonction dans l'ordre universel.

Sur un seul point, cette règle souffre une exception. Nous voulons parler de la question religieuse. Israël ne nous a légué ni ses formes politiques ni ses idées philosophiques. Il n'a rien fait pour l'art ni pour la science ; mais nous tenons de lui la croyance en un Dieu unique. Nous lui devons le monothéisme. Et c'est là, certes, une assez belle contribution à l'œuvre de la civilisation humaine. En cette doctrine d'un Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, Renan apercevait l'esprit même du sémitisme. C'est l'idée centrale de ses ouvrages. C'est aussi sur ce point qu'ont dirigé leurs attaques ceux qui contestaient la légitimité de ses généralisations et le bien fondé de sa *psychologie sémitique*. Les progrès de l'épigraphie leur fournirent naguère un puissant argument. On découvrit un jour que la religion primitive des Juifs avait été le polythéisme et que d'autres nations sémitiques avaient traversé pareillement une période polythéiste. Que devenait la formule de Renan, pour qui l'histoire du peuple d'Israël dans une de ses phases les plus brillantes, se résume en ceci : « effort pour revenir du iahvéisme grossier à l'élohisme des temps primitifs »? Elle semblait gravement infirmée et tout l'échafaudage paraissait crouler du même coup. Pourtant, la plus grande partie de l'édifice a été préservée. Et vraiment, à examiner la question de sang-froid, il apparaît bien

que l'œuvre de Renan n'a pas été essentiellement atteinte par ces découvertes. Les Chananéens, les Araméens, les Babyloniens furent polythéistes dès une haute antiquité. C'est bien. Il est intéressant de l'apprendre. Mais que signifient ces exceptions? S'il est toujours facile et parfois téméraire d'alléguer que les exceptions confirment la règle, ne peut-on affirmer, du moins, que l'exception dont il s'agit ici ne l'infirme pas? Dans l'ensemble de la race sémitique, que représentent les Phéniciens et les Babyloniens? Le rôle de ces peuples dans le monde n'a-t-il pas été presque insignifiant en comparaison du rôle de la nation juive? N'est-ce pas par la Judée et l'Arabie que le génie sémitique s'est infiltré dans la civilisation occidentale? Or, le portrait d'une race s'établit par les traits généraux qui la caractérisent. Il n'y a pas place dans ces formules ramassées pour le nombre des cas individuels. Le philosophe en quête de généralisations plane à une hauteur d'où le détail disparaît et d'où les sommets, c'est-à-dire les caractères généraux, demeurent seuls visibles[1].

Il n'en reste pas moins établi que la race sémitique, dans son ensemble, et l'Hébreu en particulier arrivèrent plus rapidement que tout autre

1. Voir la réponse de Renan : *Journal asiatique*, V^e^ série, 13 (1859).

peuple à la conception monothéiste de l'univers. Ici encore, l'habitat primitif des Sémites explique ce trait de leur génie. L'état nomade les rendait plus accessibles que d'autres à cette forme de culte en esprit. Chez les Ariens sédentaires, la divinité se mêlait étroitement aux forces de la nature. Pendant une longue période de leur développement, le ciel, chez eux,

sur la terre,
Marchait et respirait dans un peuple de dieux.

Le bruit du tonnerre, le travail mystérieux des germinations, le souffle capricieux des vents semblaient l'œuvre d'autant de puissances occultes, l'émanation d'autant de dieux individuels. Le lien par où toutes ces forces se rattachaient l'une à l'autre, la profonde unité de ces apparences échappèrent aux peuples indo-germaniques jusqu'au jour où l'Israélite les initia au concept d'une cause finale, éternellement et partout la même, jusqu'au jour où l'Israélite leur communiqua l'idée d'un Dieu unique et de Providence. Dans le désert monotone, le Sémite nomade ne bâtissait aucun sanctuaire. Son Dieu immuable le suivait partout dans les plis de sa tente. L'Hébreu vivait avec lui dans une communion intime. De là l'unité qui distingue le génie sémitique et surtout le génie israélite. De là son incapacité à distinguer les nuances, à saisir ce qui est complexe. Dans les premiers temps

de son histoire, la surprenante diversité du génie occidental lui demeure étrangère. Le monothéisme sémitique est un « bloc ». Ajoutons que ce fut un bloc utile. Les fondements de l'Église universelle reposent sur cet enrochement. Nous lui sommes redevables de ce bienfait des bienfaits : « une religion commune, dans ses grandes lignes, à la majeure partie du monde civilisé ».

Mais parce qu'ils se sont élevés, dès l'origine, à une telle hauteur au-dessus du reste de l'humanité, les Israélites ont été longtemps moins accessibles que toute autre nation à l'idée de progrès et de perfectibilité. La philosophie, la science, c'est-à-dire la recherche des causes, l'étude de l'univers, leur semblaient un jeu décevant. Puisque Dieu est à l'origine de tout, puisque rien n'existe qu'en lui et par lui, pourquoi l'individu exercerait-il sur les hommes et sur les choses sa vaine curiosité? Inutiles et condamnables, les efforts qu'il tente en vue de connaître ce que Dieu n'a pas jugé bon qu'il connût. Par ces curiosités sacrilèges, il empiète sur un domaine réservé. Au regard de l'Israélite, la sagesse enfante le découragement, la science engendre le désespoir. C'est l'argument du livre de l'*Ecclésiaste :* « Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste; vanité des vanités; tout est vanité. — Quel avantage a l'homme de tout le travail auquel il se livre sous le soleil ?... — Ce qui a été, c'est ce qui sera; ce qui s'est fait, c'est ce

qui se fera, et il n'y a rien de nouveau sous le soleil. — Y a-t-il une chose dont on puisse dire : Vois ceci, c'est nouveau ? Elle a déjà été dans les siècles qui furent avant nous. — On ne se souvient plus des choses d'autrefois ; de même, on ne se souvient point des choses à venir parmi ceux qui viendront plus tard. — Moi, l'Ecclésiaste, j'ai été roi sur Israël à Jérusalem. — Et j'ai appliqué mon cœur à rechercher et à sonder avec sagesse tout ce qui se fait sous les cieux; c'est là une occupation pénible que Dieu a donnée aux hommes, afin qu'ils s'y exercent. — J'ai vu tout ce qui se fait sous le soleil, et voilà, tout est vanité et tourment d'esprit. — Ce qui est courbé ne peut se redresser et ce qui manque ne peut être compté. — J'ai parlé en mon cœur, et j'ai dit : Voici, j'ai grandi et surpassé en sagesse tous ceux qui ont été avant moi sur Jérusalem, et mon cœur a vu beaucoup de sagesse et de science. — Et j'ai appliqué mon cœur à connaître la sagesse et à connaître la sottise et la folie; mais j'ai connu que cela aussi était un tourment d'esprit. — Car avec beaucoup de science, il y a beaucoup de chagrin ; et celui qui accroît sa science accroît sa douleur. »

Le même pessimisme pénètre aussi, dans sa dernière partie, le poème de *Job*, témoignage plus authentique encore que l'*Ecclésiaste* de l'ancien esprit national d'Israël.

Si la recherche des causes premières n'est que

vanité des vanités, si la foi en Iahvé exclut les songeries métaphysiques, si l'énigme de l'au-delà ne doit pas solliciter les hommes, il n'en est pas ainsi des préoccupations matérielles. Il est méritoire de travailler à l'amélioration du sort des pauvres. A ce but doit tendre tout effort humain. Telle est la seconde mission et la tâche par excellence de la nation juive : hâter l'avènement de la justice sur la terre, répartir à chacun la plus grande somme possible de bien-être. Ce furent là, dans les sociétés ariennes de l'antiquité, des préoccupations sinon inconnues, comme on l'a prétendu, du moins secondaires. On trouvait juste et naturel que le puissant et le riche disposassent du faible et du pauvre. La société avait pour but de laisser une élite se développer en liberté physiquement et intellectuellement. A ce travail d'amélioration, il importait qu'elle pût se consacrer en tout loisir. Et c'est pourquoi la foule opprimée peinait, souffrait, succombait à la tâche. Aux révoltes des faibles et des esclaves, les forts opposaient leur force. Les meilleurs parmi les philosophes leur venaient en aide, calmant les appétits de la masse laborieuse et malheureuse par l'espérance d'une vie future où les destinées seraient interverties. Cette tactique eût échoué à l'égard d'Israël. Il n'était pas dans le génie juif de se laisser réduire au silence par le lointain espoir d'une existence supra-terrestre, où les pauvres deviendraient imma-

tériellement riches, tandis que les riches expieraient dans une pauvreté spirituelle leur opulence passée. C'est dès cette vie, ici-bas encore, que l'Israélite — cet archétype du révolutionnaire — voulait voir régner la justice. C'est le fond de la politique nationale, le pivot de la Loi. Le législateur hébreu a même poussé ces idées de justice et de réparation jusqu'à la limite extrême, jusqu'au point où elles deviennent purement utopiques. Ce ne fut autre chose qu'un rêve dont l'impossibilité éclata bientôt à tous les yeux que cette institution de l'*année jubilaire*, aux termes de laquelle, après un court laps de temps, les terres devaient faire retour à la communauté et les esclaves redevenir libres. En dépit de mille échecs, les Hébreux restèrent fidèles à leurs aspirations. Le droit pour tous au bonheur — revendication légitime ou chimère? nous n'avons pas ici à trancher la question — ce principe a été révélé au monde par Israël. L'égalité des droits, la *Thora* ne la croyait possible que par l'égalité des biens terrestres.

Ces idées de réparation sociale forment la substance de tous les écrits des prophètes. Rarement déclamations plus furibondes ont fait tressaillir les riches dans leur palais et versé l'espoir au cœur des déshérités. Le prophétisme, voilà encore un phénomène bien sémitique. A diverses reprises, sous diverses formes, une explosion

prophétique a bouleversé les sociétés appar nant à cette race[1]. Le prophète est un inspi Il ne parle pas en son nom. C'est un devin, voyant. Iahvé l'a choisi quoique indigne, po parler au peuple par sa bouche. Le prophète un héros — ou une victime, — de la croyance à l'i piration individuelle. Ainsi se traduit, dans domaine politique et religieux, l'individualism caractère historique permanent de l'Israélite. prophète s'érigeant en vengeur à la face du mond censurant les rois et les peuples, c'est le *m* dressé contre les puissances établies, révolté cont les conventions de tout ordre. On a comparé rôle du prophétisme en Israël à celui de la pres moderne dans l'État. Si les gouvernements toléraient aucun contrôle, a-t-on dit, les ab seraient plus criants encore. Le bon plaisir ser la règle. Puissance individualiste, la presse est qui veille et fait entendre les doléances des go vernés, les récriminations des individus lésés. furent de fiers révoltés, des censeurs impitoyabl que ces prophètes de l'Ancien Testament : Jér mie, Isaïe, Amos, Osée. Dans leur délire ana chique, ils glissèrent jusqu'au point extrême s la pente naturelle à l'esprit hébreu et s'attaquère aux bases les plus légitimes de l'ordre social : principe de l'impôt, le paiement des dett

1. Le *Mahdisme* est la dernière en date de ces manifestatio

l'expropriation pour cause d'utilité publique. On a justement remarqué qu'une profonde sympathie, reposant sur une mentalité commune, a de tout temps attiré les révolutionnaires vers les prophètes. Les grands réformateurs allemands, les premiers protestants français, Cromwell, se nourrissaient de leur doctrine. L'Ancien Testament était leur livre de chevet. Or, l'esprit des prophètes, c'est en vérité l'esprit même d'Israël.

L'humanitarisme, le radicalisme fleurissaient — sous d'autres noms — chez les Israélites, dès la plus haute antiquité. Longtemps avant d'avoir été rédigés en français, les *Droits de l'homme* avaient été écrits fragmentairement en hébreu. Les premiers au monde, les Juifs ont intégré la morale dans la religion et dans la politique. Il n'est pas exagéré de dire avec Renan que le chapitre 1er d'Isaïe fait époque dans l'histoire universelle. Cette page, remontant à l'an 725 environ avant Jésus-Christ, représente un document essentiel dans les archives de l'humanité : « Q'ai-je affaire, y dit l'Éternel par la bouche d'Isaïe, de la multitude de vos sacrifices ? Je suis rassasié d'holocaustes de béliers et de la graisse des veaux gras; je ne prends point plaisir au sang des taureaux, ni des agneaux, ni des boucs. — Quand vous venez vous présenter devant ma face, qui vous demande de fouler mes parvis ? — Ne continuez plus d'apporter des offrandes vaines; j'ai en horreur le parfum, la

nouvelle lune, le sabbat et l'assemblée; je ne puis souffrir ensemble le crime et les solennités. — Mon âme hait vos nouvelles lunes et vos fêtes; elles me sont à charge, je suis las de les supporter. — Quand vous étendez vos mains, je cache mes yeux de vous; quand vous multipliez les prières, je n'écoute point. Vos mains sont pleines de sang. — Lavez-vous, nettoyez-vous! Otez de devant mes yeux la malice de vos actions. Cessez de mal faire. — Apprenez à bien faire; recherchez la droiture; protégez l'opprimé, faites droit à l'orphelin, défendez la veuve[1]. »

C'est la religion de la souffrance humaine, c'est l'idée humanitaire apparaissant sur la scène du monde. A Israël est due cette innovation capitale.

Si, maintenant, comme à la fin du chapitre précédent traitant de la race, nous voulons faire tenir en quelques phrases la psychologie nationale de l'Hébreu des temps bibliques, par opposition aux caractères ethniques de l'Arien de la période historique correspondante (Grecs et Romains), nous dirons :

A l'Arien le génie objectif, le sentiment des nuances, le panthéisme et le polythéisme; en littérature, l'épopée, le drame; dans les arts, l'architecture, la peinture, la sculpture.

Au Sémite, et plus particulièment à l'Hébreu, le

1. Isaïe, I, 11-17.

génie subjectif, la conscience de l'unité des forces dans la nature, le monothéisme; en littérature, la poésie lyrique.

Enfin, dans l'œuvre de la civilisation telle qu'elle se manifeste en Europe :

Tout ce qui s'appelle métaphysique, science, art, politique est estimé de provenance arienne.

D'Israël nous sommes censés tenir la plupart de nos idées religieuses et morales.

CHAPITRE IV

SPINOZA (1632-1677)

Le lecteur aurait tort de chercher dans cet essai un exposé complet, une discussion méthodique de la doctrine de Spinoza. Notre plan ne comporte point une étude de ce genre. Spinoza, pour l'instant, ne nous intéresse qu'en raison de son origine israélite et son système pour ce qu'il nous révèle de son auteur. On ne s'étonnera donc pas qu'il ne soit tenu aucun compte des proportions ordinaires dans ce travail, que nous nous attardions à certaines questions sur lesquelles, dans un court essai de cette sorte, on passerait rapidement en d'autres circonstances, et que nous effleurions à peine, au contraire, des points de doctrine d'une importance capitale dans le spinozisme considéré en soi, mais qui n'offrent à nos yeux qu'un intérêt médiocre. Les pages qu'on va lire portent uniquement sur ce sujet: *Spinoza et le Judaïsme* ou le *Judaïsme de Spinoza*. Soit dit une fois pour toutes : la même observation s'applique à tous les

essais dont se compose ce volume. Ce n'est jamais qu'au point de vue très spécial indiqué ici que nous étudierons ces exemplaires d'humanité juive contemporaine : Henri Heine, lord Beaconsfield, M. Georges Brandès et les autres. Avant le poète, l'homme d'État et l'historien de la littérature, nous verrons en eux le Juif.

Cela dit, passons à l'examen de Spinoza.

J'ai souvent pensé que l'étude, dans leurs variations, des jugements portés sur les principaux auteurs et surtout sur les philosophes fournirait la matière d'un livre intéressant et qui ne serait pas inutile à l'histoire des idées. Le chapitre consacré à Spinoza offrirait le plus incohérent assemblage et formerait un morceau d'une ironie supérieure. Rarement l'opinion a pareillement hésité entre deux avis extrêmes.

Puisqu'on a traité Spinoza tour à tour de « prince des athées » — c'est l'opinion du XVIIe siècle — et de « philosophe ivre de Dieu » — c'est le mot de Novalis, — puisque l'on a pu voir dans son œuvre des doctrines aussi opposées que l'athéisme et le mysticisme, il en faut conclure que ce système est susceptible des interprétations les plus larges. Or, il importe que nous en dégagions le sens général. Il importe que nous démêlions les idées particulières de Spinoza sur certains points spéciaux et que nous déterminions leur origine. Voltaire disait malicieusement que Dieu a créé

l'homme à sa ressemblance, mais que l'homm
lui a bien rendu depuis. C'est une boutade. M
par exception, cette boutade exprime une i
juste. Rien ne jette sur un esprit un jour plus é
tant que l'image qu'il a conçue de Dieu. Cela
plus vrai de Spinoza que de tout autre. Dieu, c'é
pour lui l'Univers ; Dieu, c'était Tout ; Dieu, c'é
un autre nom du spinozisme. Le mot de l'Éni
Universelle se bornerait-il donc pour l'illustre p
théiste à un mot hébreu et sa philosophie s'ex
querait-elle par son judaïsme?

I

SPINOZA, LES JUIFS ET LE JUDAISME

La vie du célèbre philosophe a été racontée
après sa mort par deux biographes dont les r
tions ont fait autorité pendant deux siècles
médecin Meyer et le pasteur luthérien Colérus.
portraits qu'ils ont tracé de Spinoza se ressemb
fort. Tous deux ont peint l'auteur de l'*Éth*
comme un misanthrope, comme une façon d'er
à la fois austère et bonasse. Sa sévérité à l'ég
de lui-même n'aurait eu d'égale, à les en cro
que sa tolérance à l'égard d'autrui. Replié su
propre pensée, jaloux à l'excès de son indé
dance, Spinoza vivait solitaire dans un mod

logis, entretenant avec le monde extérieur le moins de rapports possible. Cette image de l'illustre philosophe ne manquait pas de prestige ni de grandeur. Il est avéré aujourd'hui qu'elle ne correspond pas absolument à la réalité. Les derniers biographes de Spinoza ont rendu à certains témoignages trop négligés jusqu'à ce jour leur signification véritable. Un érudit hollandais, M. Meinsma[1], attache, par exemple, une importance capitale à la relation d'un voyageur allemand, Gottlieb Stolle, qui, par deux fois, s'entretint à Amsterdam, en 1703, avec d'anciens amis du philosophe. Ce document a été publié. Nous en citerons les lignes les plus caractéristiques. Il nous montre Spinoza sous un jour fort imprévu.

Il ne résulte guère, d'ailleurs, de ces découvertes nouvelles, que des indécisions et des obscurités nouvelles. Nous possédions jadis des notions claires sur la personnalité morale de Spinoza. Aujourd'hui, nous ne savons plus trop à quoi nous en tenir. Il faut renoncer, pour l'instant, à tracer de cette originale figure un portrait définitif. A s'en tenir uniquement aux faits prouvés et aux témoignages authentiques, on arrache à ce philosophe son auréole de sérénité, on lui ravit son imposante unité morale. Et c'est une figure

1. Voir un intéressant article de M. T. de Wyzewa dans la deuxième série des *Écrivains étrangers* (Paris, 1897).

humaine, très humaine qui se manifeste. l
cette image nouvelle offre sans doute une ress
blance plus certaine avec le véritable Spinoz

Il naquit à Amsterdam, le 24 novembre 1
d'une famille de Juifs portugais chassés pa
persécution et réfugiés dans l'hospitalière
lande. Pendant le moyen âge, la civilisation is
lite brilla, comme on sait, d'un vif éclat dar
péninsule ibérique. Mais un lendemain lug
suivit cette floraison merveilleuse. Traqués
toute part, les Juifs, une fois de plus, duren
courir à l'exode. La Hollande leur offrait un
paisible. Les Pereira furent les premiers à en
fiter. Un grand nombre de *Sephardim* se fixè
à leur suite dans les villes néerlandaises.

Le père de Baruch Spinoza était un commer
honorable et riche. On a cru longtemps
vivait, au contraire, dans le besoin. Cela
expliqué la vie indigente du philosophe. l
M. Freudenthal a définitivement détruit
légende[1]. Des témoignages authentiques
montrent dans l'enfant qui devait écrire un
l'*Éthique* un élève intelligent et zélé. Sous le
port physique, Spinoza était Juif des pieds
tête. Avec ses traits réguliers, sa peau très br
ses cheveux noirs et frisés, ses sourcils et
yeux noirs, il différait absolument des petits

1. J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's* (Leipzig,

gènes qui jouaient dans les rues d'Amsterdam, hors des portes du ghetto. Le jeune Baruch présentait le type classique du Juif sephardi.

Il puisa son instruction première à l'école juive d'Amsterdam l'*Arbre de la Vie*, fondée par les réfugiés portugais et située proche la synagogue. Cet établissement comprenait six classes, et un maître spécial se trouvait à la tête de chacune d'elles. Un ouvrage publié à Amsterdam en 1680 nous renseigne sur le programme des études : « Dans la première classe, les enfants apprennent à lire l'hébreu, tandis que, dans la seconde, on parcourt les cinq livres de Moïse et l'on commence à apprendre des morceaux par cœur. Dans la troisième, on fait des traductions de ces mêmes livres ainsi que des commentaires de Raschi. Les livres historiques et prophétiques sont lus dans la quatrième, d'après leur ordre dans la Bible ; ici, un garçon doit lire à haute voix, verset par verset, et le traduire immédiatement, ce que les autres écoutent faire : on y exerce aussi la mémoire. On initie, dans la cinquième, les enfants à la connaissance du *Talmud*, partie légale (*halakka*). Maintenant, on ne doit plus parler que la langue hébraïque et l'on traduit la halakka dans la langue du pays. Puis on étudie une autre partie du *Talmud* (*gemara*). Aux approches des fêtes et aux jours de fête, on lit et on explique le rituel. De là, les écoliers passent à la sixième classe,

que le premier rabbin préside. Grammaire et lecture des divers commentaires. On disserte en particulier sur les écrits de Maïmonide[1] et autres dogmatistes, que l'on trouve dans la riche bibliothèque ».

Ce plan d'études si spécial, cette source intellectuelle, si différente de celle où puisaient alors les jeunes chrétiens, mérite un instant d'attention. Qu'est-ce, en particulier, que ce Talmud, pâture spirituelle des élèves de la cinquième division? L'esprit de parti ayant obscurci tout ce qui touche de près ou de loin au judaïsme a naturellement sévi sur ce point encore. Le pamphlet antitalmudique rentre dans la catégorie de ces publications reparaissant à intervalles réguliers avec une invariable monotonie. D'interminables controverses s'engagent alors. La dernière remonte à douze années environ. C'est un ouvrage de M. A. Rohling, professeur à l'Université de Prague, le *Juif selon le Talmud*, qui déchaîna l'orage[2]. Du livre de M. Rohling résultait avec évidence l'infériorité, la malignité, la férocité de la doctrine morale fondée sur le Talmud. Avant d'examiner ces griefs, rappelons brièvement l'origine de ce recueil célèbre.

1. Ce Maïmonide orthodoxe ne doit pas être confondu avec un autre Maïmonide, auteur du *Guide des Égarés*, dont il sera question plus loin.

2. Une traduction française de cet ouvrage a été publiée à Paris, en 1889.

Le Talmud est, comme on sait, une sorte d'encyclopédie du judaïsme et de la civilisation juive, une collection disparate comprenant des écrits rédigés entre le ve siècle avant Jésus-Christ et le vi^e^ siècle de l'ère chrétienne. Il contient des traités historiques, médicaux et religieux, des sentences juridiques, morales, politiques, des formules de physique et d'astronomie. Les démons y jouent un grand rôle : on y voit Asmodée, Lilith et Sammael héros ou victimes d'aventures fantastiques et saugrenues. A l'époque où se formait le Talmud, Israël traversait une des périodes les plus sombres de son histoire. Dispersé parmi les nations étrangères, le peuple élu végétait honni et persécuté. Il n'y a donc pas lieu de s'irriter outre mesure des jugements pleins de rancune portés dans le Talmud sur les étrangers. Il faut voir dans les imprécations haineuses de certains publicistes talmudiques la manifestation excessive de sentiments tout personnels et passagers et non point l'esprit même de la doctrine hébraïque. En un sens, le Talmud marquerait bien plutôt une défection d'Israël à l'antique idéal de fraternité universelle cher aux prophètes. Des circonstances extérieures difficiles, des revers et des malheurs inspirèrent à ce peuple un sentiment national ombrageux. Mais cette doctrine prêchée par le Talmud, elle n'est pas le fait d'Israël, elle n'est pas dans son génie.

C'est un monde que ce livre étrange. Les docteurs du moyen âge le comparaient à une mer. Ils disaient : « la mer talmudique ». De leur propre aveu, elle roule des flots purs et d'autres qui le sont moins. Graetz, le plus célèbre historien d'Israël, en convient le premier : « Le Talmud, écrit-il, contient des enseignements sublimes et bas, juifs et païens juxtaposés, ainsi que nombre de sentences et de dispositions peu charitables pour les autres peuples et pour les adhérents des autres religions. »

C'est avec des textes de cette dernière espèce, adroitement choisis et fondus, que le professeur Rohling a composé son pamphlet. Il ne faut pas hésiter à le reconnaître : ce livre n'a rien de scientifique, il est indigne d'un homme de science. Rohling affirme, par exemple, que le Talmud assimile les chrétiens à des « porcs ». Mais il a trouvé cette comparaison injurieuse dans un ouvrage qui ne fait pas partie du Talmud. Les écrivains talmudiques se contentent d'appeler les non-juifs « chiens » et « ânes ». Et ces termes expriment un mépris déjà suffisant. Plus loin, Rohling prête ces mots à Abarbanel : « Une femme étrangère qui n'est pas fille d'Israël est semblable à un bétail. » Or, voici le véritable texte d'Abarbanel : « Un fils d'Israël qui s'unit avec la fille d'un non-juif simplement afin d'assouvir son instinct bestial commet un acte abominable. Car une telle

union manque de l'inclination du cœur et de tout sentiment noble. Elle est, par conséquent, immorale, et il n'en peut résulter qu'un préjudice : ainsi Dalila causa jadis la perte de Samson. Quant à la femme qui s'abaisse à une union honteuse de cette sorte, elle s'est retranchée de l'humanité. Elle s'est abaissée au niveau du bétail. » Plus loin encore, Rohling prétend que le Talmud ordonne au Juif « de ne point saluer le gentil ». Mais il omet volontairement le dernier membre de la phrase : « ... ne doit point saluer le gentil *au nom de Dieu* ».

Les exemples ci-dessus prouvent suffisamment la passion d'un pamphlétaire. Non, la mer talmudique n'est point le cloaque que prétend Rohling. Et cette encyclopédie présente au contraire un immense intérêt historique, social et même moral. Le Talmud fournit sur la psychologie de l'Israélite post-biblique des renseignements de premier ordre. A des nuances près, l'idéal de cette race est d'ailleurs resté le même à travers les âges. Le cosmopolitisme a fait place, dans le Talmud, au nationalisme, mais les traits essentiels de l'âme juive dans l'antiquité : le sentiment si net de la réalité, l'esprit pratique si lucide et si opiniâtre, subsistent. De ces sentiments-là une morale découle qui ne laisse pas, certes, que de choquer parfois nos idées chrétiennes. On a observé — cette remarque est d'un Juif — que le

mot *foi* n'apparaît pas dans le Talmud. On n'y rencontre que le mot *confiance*. C'est que le judaïsme continue d'exiger avec âpreté des actes de bienfaisance efficiente. La foi est de nul prix. Seules, les œuvres importent et le but de l'humanité consiste dans l'établissement de la justice distributive parmi les hommes.

Ces préoccupations généreuses s'allient, dans le Talmud, avec un formalisme étroit. Le culte de la Loi y est poussé jusqu'à l'idolâtrie. Rien de plus rebutant que les pratiques minutieuses qu'il recommande, si ce n'est l'argumentation par où il les prescrit. Pour suivre ces discussions qui se poursuivent à travers un dédale sans fin de raisonnements subtils, « il faut revêtir, de l'aveu même d'un érudit israélite[1], l'esprit oriental et prendre cette aisance et cette force d'imagination qui emporte la pensée au-delà des bornes de notre logique méthodique et étroite et lui permet de saisir les rapports insensibles dans les objets les plus éloignés. Il faut s'habituer à ce raffinement de raisonnement qui pénètre au plus profond des idées et en analyse les nuances les plus ténues et les plus fugitives, jusqu'à en perdre le sentiment de la réalité ». « On comprend, poursuit Darmesteter, l'influence qu'un pareil livre a pu exercer sur l'intelligence d'une nation. L'étude jour-

1. *Le Talmud*, par Arsène Darmesteter (Paris, 1889).

nalière du Talmud, qui, chez les Juifs, commençait à dix ans pour finir avec la vie, a dû être pour l'esprit une rude gymnastique. Grâce à elle, il prenait une finesse et une acuité incomparables, le raisonnement s'habituait à la rigueur, la pensée à la logique ; l'intelligence, en un mot, se développait en profondeur. En profondeur, remarquons-le bien, et non pas en étendue. » Et Darmesteter conclut ainsi : « Élevez un esprit bien doué dans l'étude du Talmud, vous en ferez un esprit raisonneur, puissant par la logique et par la pénétration. *Vous aurez un Spinoza* qui porte dans la philosophie la finesse et la profondeur talmudiques. »

La finesse et la profondeur, voilà deux qualités, en effet, acquises par Spinoza dans la fréquentation de ses premiers maîtres. Nul ne s'avisera de les lui contester. Mais, à la discipline talmudique, il ne doit pas que des bienfaits. On chercherait en vain dans la halakka l'ampleur et la largeur des vues, le vaste rayonnement des idées : « C'est le raisonnement logique, écrit Darmesteter, la déduction élevée à sa plus haute puissance : ce n'est pas l'induction. » Et ne voilà-t-il pas encore, brièvement marqués, les défauts de la cuirasse panthéistique si diligemment forgée par Spinoza ?

L'intelligence et le zèle du jeune écolier juif excitèrent tout d'abord chez ses maîtres, et principalement chez Saül Lévi Morteira, célèbre talmudiste d'Amsterdam, les plus vives espérances.

Baruch Spinoza leur semblait appelé à devenir « un pilier du temple ». Ils vouaient à son instruction une sollicitude particulière. Mais cet écolier ne rentrait point dans la catégorie des esprits dociles à qui l'on assigne des limites. Il outrepassa, de sa propre initiative, le programme tracé par les rabbins. Au sortir de l'école, il était non seulement versé dans toutes les matières qu'on y enseignait, mais il avait encore étudié, sans demander conseil à personne, un grand nombre d'écrits profanes. Le *Discours sur la méthode* le ravit et le conquit. Ce fut la goutte d'eau philosophique qui fit déborder le vase de son incrédulité latente.

Par tant de science, Spinoza préparait à ses maîtres une déception cruelle. Chaque jour l'éloignait davantage de la doctrine où il avait été nourri. A force de lire et de relire dans le texte, avec un esprit critique aiguisé par la pratique des philosophes, la Bible et le Talmud, il acquit de ces ouvrages une connaissance qui en fit un disciple gênant d'abord, un sérieux adversaire ensuite. Frappé des invraisemblances et des contradictions qu'il rencontrait, Spinoza s'enhardit jusqu'à présenter aux docteurs de la Loi des observations qui les embarrassèrent. Juifs ou chrétiens, les théologiens détestent ces façons. Ils commencèrent par constater avec une surprise attristée que leur ancien disciple faisait preuve d'un mauvais esprit. Puis, les questions toujours plus serrées tournant

à leur confusion toujours plus grande, ils passèrent à l'indignation, enfin à la colère. Ce jeune philosophe en qui ils avaient mis de si grandes espérances leur échappait. Au moins lui feraient-ils payer cher sa défection.

Le cachet dont se servait habituellement Spinoza portait cette devise latine : *Cautè*. Par là, il s'exhortait lui-même à la prudence et au « Pas de zèle ! » formulé plus tard par un illustre diplomate. Mais il ne montra point assez de prudence et déploya trop de zèle encore. La société spirituelle de Descartes l'ayant définitivement détourné de ses maîtres, il s'abstint du culte public. Cette retraite irrita fort les rabbins. A un renégat secret préférant un adversaire déclaré, ils contraignirent Spinoza, par des espionnages savants, à découvrir ses sentiments intimes. Et leur ancien disciple, malgré toute sa prudence naturelle et concertée, se trahit. Il convint un jour de son incrédulité devant témoins. Pleinement édifiés, les rabbins entreprirent de ramener l'infidèle par la douceur d'abord, puis par la violence. Ils essayèrent enfin de la corruption. On promit à Spinoza une pension de mille florins à la seule condition qu'il continuerait de fréquenter la synagogue. Mais il répondit qu'une somme dix fois plus forte encore ne modifierait pas l'intention où il se trouvait de s'abstenir du culte public. Il protesta d'ailleurs de la pureté de ses sentiments :

il ne mettait dans cette rupture aucune hostilité. Il n'aimait au monde que la vérité et ne détestait rien tant que l'hypocrisie. Ces sentiments régleraient à l'avenir ses rapports avec la communauté juive. C'était la guerre déclarée. Elle fut terrible.

Dans un discours prononcé à la Haye lors de l'inauguration d'un monument à Spinoza, Ernest Renan a qualifié d'« idyllique » l'existence de ce philosophe. Il faut convenir que cette épithète se justifie mal. Si insuffisamment renseignés que nous soyons sur l'auteur de l'*Éthique*, sa vie ne mérite le nom d'idylle que par certains traits problématiques et par certaines anecdotes douteuses ou même sûrement apocryphes : telles les fiançailles de Spinoza et la rupture de cet engagement, épisode gracieux, mais imaginaire. Et ce fut, au contraire, un sombre drame que son démêlé avec la synagogue.

Les épisodes en restent obscurs, la légende ayant ici encore insinué ses mensonges pittoresques. Toujours est-il que Spinoza se vit traqué par ses anciens protecteurs avec une haine sauvage pour avoir parlé mal, c'est-à-dire autrement que les ministres officiels du culte juif, de Dieu, des livres saints et de la mission d'Israël. Partout où ils se sont trouvés en force, les Juifs ont été de maîtres persécuteurs. Ils l'avaient montré, peu avant, en Hollande même, par leur acharnement contre l'infortuné Uriel da Costa. Leurs implacables manœuvres contre ce coreligionnaire

coupable uniquement d'un délit d'opinion l'acculèrent au suicide. Une âme moins sereine et moins solidement trempée que Spinoza eût sombré de même. Mais, sur ce révolté pacifique, toutes les tortures imaginées par des fanatiques affolés restèrent sans effet. Spinoza se laissa injurier. Il se laissa excommunier. Il reçut même sans riposter le coup de couteau d'un sectaire. Mais il ne céda point. Il s'en alla, se bornant, pour toute vengeance, à faire observer que sa sortie d'Amsterdam s'accomplirait d'une façon plus innocente que celle des Hébreux hors d'Égypte, allusion à ce texte de l'*Exode*, souvent exploité contre les Juifs : « Or, les enfants d'Israël avaient fait selon la parole de Moïse, et avaient demandé aux Égyptiens des objets d'argent et d'or, et des vêtements. — Et l'Éternel avait fait trouver grâce au peuple aux yeux des Égyptiens qui les leur avaient prêtés ; et ils dépouillèrent les Égyptiens. » (*Exode*, XII, 35-36.)

Les lumières nouvelles apportées par les plus récents biographes de Spinoza consistent principalement en renseignements sur son entourage. Nous savons aujourd'hui que l'illustre métaphysicien juif, tenu longtemps sur la foi de Meyer et de Colérus pour un rêveur solitaire, appartenait, au contraire, à un groupe nombreux et vivant de libres penseurs hollandais. La plupart d'entre eux se rattachaient à la secte protestante des Mennonites. Ces dissidents passaient à Amsterdam pour des

esprits paradoxaux, mais inoffensifs. On les car
térisait par l'ardeur que montrait chacun d'e
« à se faire à soi-même sa théologie ». V
la fin de son séjour à Amsterdam, Spin
avait fréquenté ouvertement les assemblées m
nonites. On se réunissait le dimanche s
chez l'un ou chez l'autre des affiliés pour l
en commun les saintes Écritures et pour en dis
ter librement. De la sorte, Spinoza avait p
contact avec les intelligences les plus diverses
s'était familiarisé avec des idées absolument di
rentes de celles dont avait été nourrie sa jeunes
Ces fréquentations avaient achevé de l'émancip
Spinoza doit beaucoup aux *collégiants*, surtout
plus actif et au plus bouillant d'entre eux :
Dr François Van den Enden, son maître de latin

En quittant Amsterdam, Spinoza se fixa d'ab
à Rhynsbourg, près de Leyde, puis à la Ha
où il finit ses jours. C'est sur cette derni
partie de son existence que les témoignages
biographes divergent le plus. La version *classi*
nous montre Spinoza menant à la Haye une
pure, pauvre et digne, partageant son temps en
la méditation philosophique et son métier de
lisseur de verres optiques, par où il se procu
du pain. Ce dernier trait donne à la traditi
semble-t-il, quelque garantie d'authenticité. Il
longtemps de règle, en effet, chez les parents ju
d'enseigner aux enfants un métier manuel. l

plus éminents docteurs de la Loi recommandaient chaudement cette précaution. Suivant le rabbin Jéhuda, le père qui néglige de montrer à ses fils un métier est aussi coupable que s'il les instruisait à voler sur les grands chemins. Dans un de ses traités, Raban Gamaliel insiste pour qu'à l'étude de la Loi le jeune Israélite joigne l'apprentissage d'un métier : « De la sorte, écrit-il, le temps lui manque pour faire le mal et il l'oublie. »

Bien différent du Spinoza traditionnel, le Spinoza décrit par Gottlieb Stolle dans la relation mentionnée au début de cet essai et à laquelle M. Meinsma attache une si grande importance. Stolle nous montre l'auteur de l'*Éthique* se liant à la Haye avec d'illustres personnages et paradant en public, l'épée au côté : « Il se vêtit élégamment et fit même quelques excès de nourriture et de boisson, jusqu'à ce qu'enfin il fût atteint de phtisie, dont il mourut. »

De ces deux Spinoza, de l'ascète ou du viveur, lequel est vrai? Voilà, encore une fois, un problème insoluble. La vie de Spinoza parvenu à l'âge d'homme reste obscure. A défaut, toutefois, de renseignements positifs sur les circonstances où fut rédigée l'*Ethique*, nous déduisons de sa biographie une indication négative qui a son importance: la vie de Spinoza nous avertit de ne pas chercher dans son œuvre le témoignage philosophique d'un Juif monothéiste et croyant, d'un héritier

légitime de la tradition hébraïque. Spinoza fut élevé dans la doctrine orthodoxe, mais il rompit avec elle avant d'avoir rien écrit. De la première ligne à la dernière, son œuvre est donc d'un révolté, d'un libre penseur, d'un « libertin ». Mais une question maintenant se pose : le libertinage de Spinoza ne serait-il pas d'essence juive? Et son athéisme même ne refléterait-il pas son origine?

II

LES SOURCES JUIVES DU SPINOZISME

Nous avons observé au chapitre intitulé *Psychologie de l'Hébreu*, que ce peuple, à qui nous devons une religion épurée et le bienfait du monothéisme, ne nous a légué aucun grand système métaphysique. Rien de moins digne de ce nom que l'antique religion d'Israël. Son monothéisme n'est pas une croyance fondée sur des raisonnements, il n'est pas le couronnement d'un système; c'est un pur instinct, le résultat d'une « révélation » manifestée par Dieu même et par ses prophètes. Tandis que la mythologie s'accompagne invariablement, chez les Ariens primitifs, d'essais de métaphysique, il est vrai flottants et informes, le mosaïsme ne montre aucune trace de ces

préoccupations. C'est une doctrine religieuse livrée de toutes pièces, c'est un vêtement spirituel tout fait imposé définitivement à ses enfants par Iahvé. A cet ouvrage divin, les Israélites eussent tenu pour criminel de rien retoucher. Et cette opinion prouve, en somme, un instinct très sûr. En regard des puissantes créations religieuses du génie hébreu primitif, combien les essais spéculatifs des Indiens et des Grecs semblent timides !

Ce n'est guère qu'après la dispersion, quand les Juifs entrèrent en contact avec les nations de race différente et surtout avec les Grecs, que l'esprit philosophique se développa chez eux. Mais leur doctrine resta peu originale. Ils ne firent guère que reprendre à leur compte et repenser à nouveau la philosophie grecque et arabe. Leurs imitations montrent peu d'adresse, leurs « démarquages » sont peu féconds[1]. Longtemps, ils cherchèrent à concilier la religion traditionnelle avec les doctrines nouvelles. Ces efforts se traduisirent par un caractère spécial imprimé au péripatétisme et qui est l'empreinte nationale des Juifs. Ce peuple forme ainsi un des chaînons par où la métaphysique orientale se rattache à la philosophie d'Occident. Les Israélites ont contribué à la fusion des idées de leur ancienne patrie avec celles de leur patrie nouvelle. Et cela pendant des siècles bar-

1. Renan, *Averroès et l'averroïsme* (Paris, 1861).

bares où le sceptre de la philosophie avait échappé aux nations chrétiennes. Ramassé d'abord par les Arabes, il avait passé ensuite aux Juifs.

Cette philosophie nous a légué un monument important et curieux : la Kabbale, en qui des idées orientales, indoues et persanes se combinent avec certaines représentations caractéristiques de l'Ancien Testament. La Kabbale prit forme deux cents ans environ avant Jésus-Christ. Elle circula d'abord secrètement jusqu'au xve siècle. Les chrétiens commencèrent alors à s'y intéresser. Pic de La Mirandole acquit une grande célébrité dans cette branche de la philosophie. Le mot Kabbale signifie réception au tradition. Certains kabbalistes attribuent, en effet, leur doctrine à Moïse. D'autres, plus extravagants encore, confondent son origine avec celle de l'humanité. La Kabbale, apportée par l'ange Raziel, aurait consolé Adam lors de son expulsion du paradis, après la chute. Cette fusion des enseignements de Moïse avec les idées de Zoroastre et les principes de Platon constitue un document des plus utiles à l'histoire de la pensée religieuse dans le monde judéo-hellénique. La Kabbale est un système. La Kabbale représente une doctrine parfaitement nette. Un grand nombre de textes dans la Mischna et le Talmud ne s'expliqueraient pas sans elle.

Philon, Juif d'Alexandrie, contemporain des apôtres, passe pour le représentant le plus éclairé

de cette philosophie. Le legs qu'il transmit à ses successeurs s'accrut sensiblement au début de l'ère chrétienne. Puis, la doctrine kabbalistique végéta jusqu'au siècle même de Spinoza, époque où elle suscita un nouveau prophète dans la personne d'un Juif hollandais, Abraham Cohen Irira, mort en 1631, après avoir passé sa vie dans la méditation. Vingt ans après, en 1651, paraissait à Amsterdam un ouvrage intitulé *Bahir*, où il avait résumé ses recherches et par où il donna à la science kabbalistique un nouvel essor fort imprévu. L'influence exercée sur Spinoza par la Kabbale et les kabbalistes et particulièrement par Abraham Cohen Irira ne saurait faire aucun doute. Exprimons-nous de façon plus catégorique : il ne faut pas hésiter à voir dans la Kabbale la source des principales idées de Spinoza. Tant qu'on ignore cette doctrine, on ne comprend pas l'origine ni le contenu du spinozisme. Tout devient clair du moment qu'on a pénétré dans le sanctuaire kabbalistique.

Un érudit hollandais nommé Wachter exprimait déjà cette opinion dans un écrit publié en allemand, à Amsterdam, en 1699, et intitulé *Le Spinozisme dans le judaïsme*. Wachter commit la faute de grossir outre mesure la vérité qu'il avait si clairement aperçue. Il traitait Spinoza de « kabbaliste déguisé ». Cette exagération nuisit à sa thèse et l'on n'y prêta point l'attention qu'elle méritait. On

opposa à cette opinion ce que Spinoza doit à Descartes. Et l'auteur de l'*Éthique* continua de passer pour le fils prodigue, mais légitime, de l'auteur du *Discours sur la méthode*. Toutefois, à une date récente, un Israélite allemand, le Dr Joël, reprit la thèse de Wachter[1]. Elle n'a cessé, depuis lors, de fournir une ample matière aux dissertations et aux discussions de quiconque s'est occupé de Spinoza et du spinozisme. On s'accorde à reconnaître aujourd'hui dans l'*Éthique* deux courants : le courant kabbalistique et le courant cartésien. Mais l'on discute encore sur l'importance qu'il convient d'attribuer à chacun d'eux. Un des plus récents critiques de Spinoza, M. René Worms, a formulé ainsi le génie de ce philosophe : « En résumé, l'influence du judaïsme a donné au système sa matière, l'influence de Descartes, sa forme[2]. » M. Worms ne me paraît pas avoir donné au judaïsme la part qui lui revient en bonne justice. S'il faut rendre à César ce qui est à César, il faut rendre, je crois bien, à la philosophie juive Spinoza presque tout entier.

Sans doute, il ne relève pas de la pure tradition hébraïque et rien ne ressemble moins au Dieu d'Israël que le Dieu de Spinoza. Est-il bien nécessaire de marquer l'abîme qui les sépare? Mettons-les en regard dans un raccourci où ne

1. *Zur Genesis der Lehre Spinoza's* (Breslau, 1871).
2. René Worms, *La Morale de Spinoza* (Paris, 1892).

subsisteront que leurs traits essentiels et par où leur opposition apparaîtra plus éclatante :

Pour l'auteur de l'*Éthique*, Dieu est Tout en Tout. Rien n'existe en dehors de lui. Il n'est dans un rapport quelconque avec personne et avec rien. Concevoir Dieu autrement, ce serait le limiter, le représenter comme un être particulier et fini alors qu'il est l'Infini absolu. Sans posséder d'intelligence en propre, il est l'origine de toute intelligence. Il n'a pas de conscience par lui-même, mais il embrasse l'ensemble de toutes les consciences individuelles. Cette théorie, on le voit, ne laisse rien subsister du monothéisme hébreu. Dans la conception hébraïque de la Divinité, Dieu est limité. Seul, il préside aux destinées de l'Univers. Mais il est considéré comme n'en faisant pas partie intégrante. Il est en dehors et au-dessus. Cette formule équivaut pour Spinoza à la négation de Dieu. Elle est encore une sorte d'anthropomorphisme, un anthropomorphisme supérieur, surhumain, si l'on peut dire, mais elle exprime toujours de Dieu une idée trop restreinte et, par conséquent, inadéquate. A toutes les représentations anthropomorphiques, Spinoza déclare une guerre sans merci. Il n'y a rien de commun, d'après lui, entre les attributs de Dieu et les attributs de l'homme : « L'intelligence, écrit-il, et la volonté de Dieu diffèrent autant de l'intelligence et de la volonté de l'homme que le Chien, signe céleste, diffère du chien, animal

aboyant. » Dieu, pour Spinoza, c'est à la fois tout ce qui est et tout ce qui est en puissance dans l'univers. Le monothéisme hébreu, mahométan, chrétien, l'emporte néanmoins à ses yeux, sur le polythéisme. Mais son Dieu à lui est aussi étranger à l'une de ces conceptions qu'à l'autre. Son Dieu à lui est un — ce que ne sont pas les dieux selon le polythéisme. Il est infini, — ce que n'est pas le Dieu des Juifs.

Rapprochons maintenant du Dieu de Spinoza l'Être infini décrit par les auteurs kabbalistiques, l'*En Soph*, pour lui garder le nom dont ils l'honorent. L'En Soph n'est pas le Dieu personnel de l'Écriture Sainte, cet Être parfaitement distinct du monde, qu'il mène au gré de sa libre volonté ; ce n'est point la Providence hébraïque. Mais il est la substance et, comme dit Spinoza, la *cause immanente*, le principe à la fois actif et passif de tout ce qui est ou plutôt il remplit à lui seul le temps et l'espace, l'éternité et l'immensité. Il n'y a qu'un Être. C'est lui. Tout est en lui, et ce que nous prenons pour des existences indépendantes, ou tout au moins différentes les unes des autres, n'est que l'expression variée de son existence unique. Car il ne comprend pas seulement la substance des êtres que nous connaissons ou qui existent actuellement. Il embrasse aussi bien le possible que tout ce qui se trouve au-dessus du possible et tout ce que notre raison ne saurait

apercevoir : « Il dépasse de toutes les proportions de l'infini l'univers, qui est lui-même sans bornes[1]. »

Le lien direct qui rattache l'En Soph au Dieu spinoziste n'apparaît-il pas avec évidence? Faut-il encore mettre le doigt sur les caractères qui distinguent le spinozisme du cartésianisme? Descartes ne croit-il pas à la pluralité des substances dans la nature? La philosophie de Descartes n'admet-elle pas une différence parfaitement tranchée entre la substance étendue et la substance pensante, alors que la philosophie de Spinoza roule précisément sur la confusion qu'il fait de ces deux substances? Partant, comment la métaphysique de Descartes et celle de Spinoza pourraient-elles concorder? D'autre part, Descartes et Spinoza déclarent tous deux qu'ils ont construit leur système sur certains principes métaphysiques dont ils ont cru reconnaître la justesse. Une ressemblance positive entre leurs systèmes respectifs ne serait-elle pas, dans ces conditions, fort étrange? Assurément. Et, de fait, les analogies qu'on a marquées entre le cartésianisme et le spinozisme dérivent surtout d'une terminologie commune, terminologie empruntée par Spinoza au philosophe français. Tous deux emploient cou-

1. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques* (Paris, 1885) (article *Spinoza*).

rammentles mots de Dieu, de substance, d'attribut et de mode. Mais ils entendent par là des idées fort différentes. Au total, s'il n'est que juste de mentionner l'*impression* profonde produite sur Spinoza par la lecture de Descartes, il n'est guère exact d'en conclure à une *influence* directe. Nous avons d'ailleurs là-dessus l'opinion même du philosophe d'Amsterdam : « Je n'hésite pas à affirmer, dit-il dans une lettre, que les principes cartésiens sur les choses de la nature sont vains, pour ne pas dire absurdes. » Parle-t-on d'un maître en ces termes outrageants[1] ?

Les Asiatiques ne s'y sont pas trompés : ils tiennent Spinoza pour un des leurs. Dans son ouvrage intitulé *les Religions et les Philosophies de l'Asie centrale* (Paris, 1866), Gobineau a raconté naguère avec quelle surprise il entendit un jour un docteur juif de l'Asie centrale l'entreprendre sur la doctrine de Spinoza, dont il parlait avec une grande admiration et en parfaite connaissance de cause. Pareille aventure se reproduisit en Perse. Les deux philosophes européens que les lettrés de ce pays désirent le plus connaître sont Spinoza et l'un de ses héritiers directs, Hegel. On comprend aisément cette curiosité. Spinoza et Hegel sont deux esprits asiatiques. Leurs doctrines touchent

1. Voir, sur cette question, l'opinion — un peu vieillotte, mais si honnête! — du P. François Lamy dans le *Nouvel athéisme renversé* (Paris, 1696).

par tous les points aux doctrines connues et goûtées en Orient.

Le panthéisme n'est pas, d'ailleurs, le seul élément commun à la Kabbale et au spinozisme. L'idée de l'émanation, qui tient une si grande place dans l'*Éthique* et qui a inspiré au philosophe juif ses théories de la substance et des attributs, est aussi une idée kabbalistique.

Et c'est encore sur la théorie orientale de l'émanation que Spinoza fonde sa réfutation des causes finales divines. La nature, suivant lui, ne se propose aucun but, et toutes les causes finales se bornent à des inventions humaines. Cette opinion se prouverait à ceci, que toute chose se produit et se manifeste en vertu d'une certaine nécessité éternelle de la nature et dans l'état de la plus haute perfection. Spinoza professe encore cette opinion que les manifestations immédiates de Dieu sont les plus parfaites et que toutes manifestations divines perdent en perfection à mesure qu'elles perdent en immédiateté. Tous ces principes de Spinoza se rattachent à la théorie de l'émanation.

De même, il faut assigner encore une origine orientale à la doctrine spinoziste de la *connaissance intuitive*. Elle est très étroitement liée aux idées fondamentales de l'auteur de l'*Éthique* sur Dieu et ses rapports avec le monde. Spinoza tient la connaissance intuitive pour la source de l'amour intellectuel de Dieu. Le plus haut degré de la con-

naissance se confond à ses yeux avec le plus haut sommet de la vie morale. Et ce sont là, encore une fois, autant d'idées purement orientales[1].

Il n'est pas enfin jusqu'à des formules entières que Spinoza n'ait empruntées à la Kabbale et qu'il n'ait directement transportées de cet ouvrage dans son système. L'expression *imperium in imperio*, par où il caractérise l'« erreur » humaine qui consiste à croire la volonté libre, apparaît déjà — comme l'observe Leibniz dans sa *Théodicée* — chez les kabbalistes. *Malcuth* ou le *Règne* signifiait dans leur bizarre langage que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais sans violence. De sorte que l'homme, croyant suivre sa volonté, obéit en fait aux ordres de Dieu. Les kabbalistes définissaient le péché d'Adam *truncatio Malcuth a cæteris plantis*. Par là, ils entendaient qu'Adam avait « retranché la dernière des Séphires » en se créant *un empire dans l'empire de Dieu* et en s'attribuant une liberté indépendante de Dieu. La chute avait enseigné à l'homme qu'il ne peut subsister par lui-même et que l'intervention d'un Messie est nécessaire. Ces idées se rapprochent fort de celles de Spinoza affirmant que les hommes, par leur conception erronée de la liberté, ont établi un empire dans l'empire de Dieu.

Les témoignages qui précèdent ne méritent-ils

1. Sigwart, *Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert* (Tubingue, 1839).

pas d'emporter la conviction de tout esprit impartial et ne faut-il pas souscrire au jugement d'un savant juif, Salomon Maimon, terminant par ces mots un parallèle entre le spinozisme et la doctrine kabbalistique : « En fait, la Kabbale n'est qu'un spinozisme élargi où la création du monde est expliquée non seulement par la limitation de l'essence divine, mais où encore la création de chaque espèce d'êtres et leurs rapports envers tous les autres sont dérivés d'une qualité particulière de Dieu[1] ? »

On n'a pas épuisé la nomenclature des sources juives du spinozisme quand on a signalé toutes les idées puisées par Spinoza dans la Kabbale. Le philosophe hollandais doit beaucoup aussi aux penseurs juifs continuateurs de la tradition gréco-arabe. Son système montre une parenté étroite avec la doctrine du plus célèbre d'entre eux, de celui, du moins, qui a exercé la plus grande influence : Salomon Ibn Gebirol ou Avicebron (XIe siècle). La critique moderne a découvert chez ce penseur la *nature naturante* et la *nature naturée*[2].

Rendons-nous donc à l'évidence et reconnaissons qu'elle est considérable, qu'elle est immense, l'influence exercée par les penseurs juifs sur la phi-

1. Salomon Maimon's *Lebensgeschichte* (Berlin, 1792).
2. J. Guttmann, *Die Philosophie des Salomon Ibn Gebirol* (Gœttingue, 1889).

losophie de Spinoza. En regard de l'apport de la Kabbale, l'alluvion cartésienne ne paraît-elle pas minime? Et n'est-on pas fondé à soutenir que le panthéisme du Sephardi d'Amsterdam tenait déjà tout entier dans la philosophie hétérodoxe juive?

III

LES IDÉES JUIVES ET ANTICHRÉTIENNES DE SPINOZA

Mais il y a mieux encore. Spinoza ne s'est pas contenté de puiser à pleines mains dans le trésor de la sagesse de son peuple; il a révélé un esprit judaïque jusque dans sa façon de trancher les questions posées. A l'appui de cette thèse, les témoignages abondent.

Et tout d'abord, quand il confond étroitement la religion et la morale, Spinoza garde fidélité à la grande idée nationale, à ce progrès qui constitue, pour Renan, la précieuse innovation introduite jadis dans le monde par les Juifs. Ayant créé un Dieu fort différent du Dieu hébreu, Spinoza fait de son Dieu panthéiste ce qu'était déjà Jéhovah : le support de la loi morale. Le but de la vie reste pour l'hérétique juif rejeté par la synagogue le même que pour les docteurs de la Loi : la vie en

Dieu. La vie en Dieu est la plus raisonnable et la plus parfaite, parce qu'elle nous donne plus d'*être* que toute autre. Voilà toute la morale de Spinoza et voilà aussi toute sa religion. Elles se réduisent à l'amour de Dieu et à l'amour de nos semblables, l'amour de nos semblables n'étant que la conséquence nécessaire de l'amour de Dieu. De la conception du Dieu de Spinoza découlent donc à la fois sa théologie, son éthique et même sa sociologie.

Un autre caractère par où se manifeste la mentalité juive de Spinoza, c'est la difficulté qu'il éprouve à concevoir l'immortalité de l'âme. On sait que ce principe n'avait pas force de dogme chez les Hébreux. Cette notion ne les pénétra que fort tard et par suite d'influences mal connues. En réalité, elle leur resta peu accessible et demeura toujours étrangère à leur génie national. Le cas illustre de Spinoza en est une preuve. A lire rapidement le cinquième livre de l'*Ethique*, on pourrait s'imaginer que l'auteur croit à une vie future. On serait même tenté de saluer en lui un précurseur des nouvelles théories protestantes sur l'*immortalité conditionnelle*. Spinoza semble admettre que chaque âme reçoit, au moment de la mort, une part d'immortalité proportionnelle au degré de perfection où elle s'est élevée. Ce système se rapprocherait assez du dogme chrétien des récompenses et des châtiments supra-terrestres. Mais il a

fallu, en réalité, toute une série d'inconséquences et de fautes de raisonnement pour permettre à Spinoza de construire cette singulière échelle d'immortalité proportionnelle. En fait, son système ne laisse pas le champ libre à l'hypothèse de l'immortalité. Le philosophe juif enchaînait l'âme à son enveloppe corporelle par une solidarité absolue. L'âme humaine équivalait à ses yeux à l'idée du corps humain. Dans ces conditions, comment l'âme humaine pouvait-elle survivre à la dissolution corporelle? Il faudrait un renversement des lois naturelles pour permettre à l'âme de subsister après la mort. Or, il n'est pas d'idée à laquelle notre philosophe témoigne plus d'hostilité qu'à l'idée de miracle. Il déclare, en outre, qu'après le retour des organes à la poussière, l'imagination ni la mémoire ne demeurent. L'âme immortelle de Spinoza serait donc une âme sans imagination ni mémoire, une âme, par conséquent, sans conscience. Or, qu'est-ce que l'immortalité d'une âme privée de conscience? Exister sans le savoir, n'est-ce pas pour l'homme ne point exister? Le système de Spinoza exclut donc absolument l'immortalité personnelle. Les critiques impartiaux s'accordent, d'ailleurs, à le reconnaître. Et l'un d'eux a justement remarqué que le sage d'Amsterdam avait prudemment évité d'employer le mot même d'immortalité. « Il y a, dit Spinoza, dans l'âme humaine quelque chose d'éternel. » « Nous sentons, déclare-

t-il, que nous sommes éternels. » Mais qu'entend-il par là? Tout simplement ceci : que l'âme humaine est la forme passagère d'un principe éternel, appelé Dieu, de qui nous tenons la vie et en qui nous nous résorberons après la mort[1].

Si d'une vue d'ensemble sur le système de Spinoza nous descendons à l'examen du détail et à l'étude des points particuliers, nous retrouvons à chaque page l'empreinte ethnique profondément marquée.

N'est-ce pas une tendance juive que l'utilitarisme de Spinoza? N'éclôt-elle pas comme spontanément dans un cerveau israélite, cette confusion que l'auteur de l'*Éthique* établit entre le bien et l'utile? Dans toute chose considérée en soi, les notions de bien et de mal ne répondent, suivant Spinoza, à rien de positif. Elles ne se forment dans l'esprit qu'à la suite de certaines comparaisons. Par *bien*, il faut entendre ce que nous savons certainement nous être profitable; par *mal*, ce qui nous empêchera certainement de goûter quelque bien. Une tendance essentielle domine l'homme et lui inspire tous ses jugements : le désir de *persévérer dans l'être*. Tout ce qui augmente l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la joie, lui est utile et bon. Au contraire, tout ce qui diminue l'être ou la perfection de l'âme provoque en lui des élans de

Voir Franck, ouvrage cité, article cité.

tristesse, lui porte préjudice, constitue à ses yeux un mal. D'où le principe de Spinoza : « Plus chacun s'efforce et est capable de chercher ce qui lui est utile, plus il a de vertu. » N'est-ce pas là un principe bien plus juif que chrétien ?

Il faut aller plus loin dans l'affirmation du caractère judaïque de la doctrine spinoziste. N'hésitons pas à reconnaître dans certains principes de l'*Éthique* un acte d'hostilité formelle contre le christianisme, un défi lancé par un révolté juif au XVIIe siècle croyant. Sans doute, ces attaques sont fort enveloppées. Elles trahissent le philosophe dont le cachet portait le mot *Cautè*. Mais Spinoza, de loin en loin, lève le masque. Il lui arrive d'oublier ces formules prudentes dont il enfarine habituellement les hardiesses de sa pensée ; il lui arrive de négliger ces protestations de respect pour le christianisme, précautions de plume où il ne faut rien voir qu'un artifice d'ailleurs indigne de son génie. Et c'est en termes fort catégoriques qu'il condamne la religion du Christ. Il traite avec un souverain mépris les penseurs, nombreux en son siècle, qui déduisaient des mystères de la religion une métaphysique profonde : « Si vous demandez, écrit-il, à ces personnes subtiles quels sont les mystères qu'elles trouvent dans l'Écriture, elles ne vous produisent que les fictions d'un Aristote, d'un Platon ou de tout autre semblable auteur de systèmes, fictions qu'un idiot trouverait

bien plutôt dans ses songes que le plus savant homme dans l'Écriture. »

Et qu'est-ce encore que les diatribes de Spinoza contre le repentir, contre l'humilité, contre la pitié, contre la charité, contre la vie ascétique, contre la préoccupation de la mort, sinon des coups droits portés à la morale chrétienne ? Le repentir passe dans l'*Éthique* pour la conséquence d'une faiblesse. C'est donc un sentiment condamnable. Le sage ne cédera pas au repentir. Il se conduira de telle sorte qu'il n'ait jamais lieu de rien regretter : « Le repentir n'est point une vertu; il ne provient point de la raison; au contraire, celui qui se repent est deux fois misérable ou impuissant. » La même observation s'applique à l'humilité. La morale ordinaire — par où Spinoza entend la morale chrétienne — l'exalte. Mais elle n'est, au fond, qu'une tristesse produite par le spectacle de l'impuissance humaine. Sentiment blâmable, par conséquent. A la pitié, maintenant: « La pitié, dit Spinoza, est de soi mauvaise et inutile dans une âme qui vit selon la raison. » Le sage restera inaccessible à la compassion: « Comprenant, en effet, que toutes choses résultent de la nécessité de la nature divine et se font suivant les règles éternelles de la nature, il ne rencontrera jamais rien qui soit digne de haine, de moquerie et de mépris, et personne ne lui inspirera jamais de pitié. Il s'efforcera toujours, au contraire, autant que l'humaine nature

le comporte, de bien agir et, comme on dit, de se tenir en joie. »

L'argumentation antichrétienne de Spinoza contre le souci de la mort et contre le dogme du jugement dernier se rattache étroitement à sa doctrine de l'immortalité. On y voit éclater une hostilité — déclarée, cette fois — contre le dogme de la survie de l'âme. Pour les plus purs moralistes de l'antiquité arienne, la sagesse consistait dans l'art de se préparer à la mort. Platon a développé cette idée dans des pages sublimes. Après lui, certains stoïciens définirent la sagesse l'*étude de la mort physique;* d'autres philosophes de l'antiquité romaine disaient : *Sapientia mortis commentatio* et les néo-platoniciens continuèrent d'affirmer que *la sagesse est le souci de la mort*. Pour Spinoza, la vertu consiste dans la méditation, non de la mort, mais de la vie. Le sage n'aura pas l'œil fixé sur le moment où l'attend un juge inexorable, mais sur le temps qui lui reste à passer ici-bas. « La chose du monde à laquelle le sage pense le moins, c'est la mort, et sa sagesse n'est pas la méditation de la mort, mais de la vie (*Ejus sapientia non mortis sed vitæ meditatio est*). » Pour la plupart des esprits nourris de la pensée classique et élevés dans le christianisme, l'idéal antique et religieux continue de l'emporter en noblesse et en pureté sur l'idéal spinoziste. Passer sa vie à méditer sur la mort, n'est-ce point une mé-

thode excellente pour bien vivre? C'est comprendre que l'Infini et l'Éternel passent en importance le Fini et le Temporaire, que notre séjour ici-bas n'est qu'un accident et que les biens terrestres ne méritent pas de nous attacher à la terre. Ces idées de renoncement, cette discipline ascétique étaient odieuses à Spinoza. Elles font partie d'un idéal rarement atteint par les Juifs et, d'ailleurs, tenu par eux en médiocre estime.

Il n'est pas, enfin, jusqu'aux principes de Spinoza sur la société humaine, l'État et le gouvernement des hommes qui ne reflètent son origine israélite. L'esprit de Spinoza est orienté vers l'individualisme et c'est sur l'individualisme que se base la conception spinoziste de l'État. En quoi le philosophe de la Haye reste fidèle à l'antique esprit de la législation hébraïque. Dans les plus brillantes sociétés de l'antiquité arienne (grecque et romaine), régnait l'opinion aristotélique que l'homme est un être sociable, un *animal politique* vivant naturellement en troupeau. De même que l'organisme passe en importance les membres pris un à un, de même l'État prime l'individu. L'auteur du *Traité théologico-politique*, héritier lointain des Hébreux du désert à l'esprit indocile, dit au contraire : « L'homme est un animal libre. Il est quelque chose en soi, alors que l'État ne doit son existence qu'à l'action concertée de la collectivité. De même que les parties sont

avant le tout, ainsi l'individu passe avant l'État. »

On a montré chez Hobbes, Machiavel et Grotius les initiateurs politiques de Spinoza. J'y consens. Mais c'est dans un cerveau d'Israélite et par l'instrument de notions foncièrement juives qu'a été opérée la synthèse d'où naquit le *Traité théologico-politique*. Dans les parties de cette œuvre où Spinoza proclame l'excellence du régime démocratique et où il cherche à démontrer sa supériorité absolue, il exprime encore l'idéal hébreu : la démocratie l'emporte sur tous les autres régimes « parce qu'elle est la forme naturelle et répond le mieux à la liberté que la nature accorde à tous les individus ». Spinoza professe cette opinion subversive « que les ordres absurdes sont moins à craindre dans la démocratie que dans les autres gouvernements ; car il est presque impossible que la majorité d'une grande assemblée donne ses voix à une absurdité ». Ces sentiments républicains s'accompagnent d'une défiance ombrageuse à l'égard de la monarchie. Spinoza montre chez les Hébreux l'établissement de la royauté coïncidant avec le déchaînement, puis avec la permanence des guerres civiles. Un large souffle démophile et antimonarchique traverse le *Traité théologico-politique*. Les *Lettres écrites de la montagne* et le *Contrat social* dérivent en droite ligne de ce pamphlet juif.

On lit au chapitre XVIII de cet ouvrage, le plus caractéristique peut-être de Spinoza : « La nature ne crée pas des nations. Elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence du langage, des lois et des mœurs adoptées. Et c'est par ces deux caractères seulement, les lois et les mœurs, qu'il se peut faire que chaque nation ait son génie propre, sa manière d'être et ses préjugés spéciaux. » Cette opinion m'a paru particulièrement intéressante à rapporter, étant donné l'esprit dans lequel j'étudiais Spinoza. Ce philosophe ne croyait pas à la race. Il eût donc réprouvé le plan de cet ouvrage. J'ai marqué, dans l'*Introduction* à ces études, la raison pourquoi je persiste dans une opinion différente. J'ai cherché à montrer qu'il subsiste, à travers les âges, dans certains groupes sociaux d'Europe réductibles à des conglomérats ethniques, des éléments psychologiques qui ne sauraient s'expliquer par la seule action des lois et des mœurs. Les lois et les mœurs changent. Or ces traits psychologiques ne changent pas. L'avis de Spinoza n'a pas ébranlé ma conviction. Parvenu au terme de cette première étude, je crois même devoir conclure que l'exemple de ce philosophe, bien au contraire, me confirme dans l'opinion sur laquelle est construit cet ouvrage. Cette opinion, en ce qui concerne Spinoza, n'est pas généralement admise, je le sais. Ernest Renan, après avoir analysé l'élément

judaïque du spinozisme, l'estima minime et l'att
bua, sans plus, au fait « que, le premier acte d'ad
ration étant le plus profond, l'homme revie
toujours, quoi qu'il fasse et quelque transform
tion qu'il subisse, à la religion sous laquelle il
d'abord senti l'idéal ». Je goûte, autant que personn
le tour harmonieux de cette formule. Mais el
ne me satisfait point. Le judaïsme de Spinoza n'e
il pas éclatant? Sa pensée ne prend-elle pas
source dans le judaïsme même? Ce philosop
n'observe-t-il pas la nature avec des yeux d'Isra
lite et n'a-t-il pas tranché dans un sens juif l
grands problèmes que l'homme se pose de tou
éternité? D'ores et déjà, ne faut-il pas admett
la réalité de l'esprit juif et ne venons-nous p
de saisir sur le vif quelques-uns des traits dont
se compose?

CHAPITRE V

HENRI HEINE (1797-1856)

I

L'HOMME ET L'ÉCRIVAIN

L'analyse du spinozisme nous a révélé, avec une évidence que nous ne soupçonnions pas, le judaïsme de Spinoza. Si donc une pure abstraction intellectuelle, aussi supérieure à toutes contingences de temps et de lieu qu'un système métaphysique, dépend à ce point étroitement du cerveau humain qui l'a conçue, n'en devons-nous pas inférer que le même enchaînement s'observera *a fortiori* chez le plus personnel par définition des écrivains : le poète lyrique? Celui-ci ne prétend pas tracer du monde une image objective. Son *moi*, son cœur, voilà les sources de son inspiration. Il fait à lui seul toute la matière de ses chants. Si donc il y a dans la mentalité du Juif moderne des éléments psychologiques imputables à son origine, les ouvrages du grand lyrique allemand nous les révéleront sans doute. L'expérience, pour le dire tout de suite, confirme

cette fois encore le bien-fondé de notre hypothèse.

Il y aurait toutefois quelque témérité à qualifier brièvement Henri Heine de Sémite et à exprimer son génie dans l'adjectif « oriental ». C'est l'erreur où sont tombés un grand nombre d'historiens et de critiques de l'Allemagne contemporaine. Pour H. de Treitschke[1], pour Victor Hehn[2], l'auteur des *Reisebilder* est un Juif de Dusseldorf et voilà pourquoi votre fille est muette, c'est-à-dire voilà pourquoi Henri Heine exécra l'Allemagne et chérit la France, voilà pourquoi il manqua de sérieux mais non pas d'esprit, pourquoi il fit preuve d'un tempérament excessif et d'une moralité insuffisante, pourquoi il cultiva l'ironie, rechercha les femmes, apprécia la bonne chère, mais oublia de rimer des chansons à boire. Ce dernier reproche a été formulé par l'historien H. de Treitschke avec une gravité divertissante. Ce n'est pas un poète allemand, s'écrie-t-il, l'insensé qui néglige la muse bachique! Que peut-on attendre d'un méchant buveur d'eau? Cet homme fait tache dans la littérature germanique. Son génie est une insulte aux vrais poètes allemands que réjouit l'aspect d'innombrables cruches au ventre rebondi et qui ne renient aucune tradition nationale, non pas même le goût immodéré

1. Treitschke, *Deutsche Geschichte*, t. IV et V.
2. V. Hehn, *Gedanken ueber Gœthe* (Berlin, 1888).

de la boisson. Ceux-là, Treitschke les a lourdement vengés en accablant Heine le renégat, Heine le mauvais Allemand : « Les peuples ariens, écrit-il, ont leur Thersite et leur Loki. Les légendes orientales seules connaissent un Cham qui découvre la nudité de son père. » Il y a quelque chose de puéril dans l'indignation de Treitschke. Et l'on s'étonne qu'un historien de cette gravité ait cédé à des sentiments si mesquins. On rencontre, malheureusement, chez Henri Heine, des traits ethniques plus apparents que l'horreur du vin. Nous disons bien « malheureusement ». Car une nation ne saurait s'enorgueillir d'avoir donné un pareil homme au monde. Sans doute, nous nous gardons de toute généralisation téméraire et injuste et nous ne concluons pas de la mentalité personnelle de ce poète à la mentalité commune des gens de sa race. Sans doute encore nous savons distinguer entre un auteur et son œuvre. Et parce que Henri Heine fut d'un caractère bas, nous n'en apprécierons pas moins *Les deux Grenadiers* et la *Loreley*. Mais notre admiration pour le poète ne nous empêchera pas de dire la vilenie de l'homme. Or, en vérité, sa haine du vin fut son moindre défaut.

La vie de Henri Heine commence par un mensonge : on trouve une supercherie dans son berceau. Profitant de ce qu'un incendie avait consumé certains registres officiels, il tenta de tromper

la postérité sur la date véritable de sa naissance et prétendit, toute sa vie, être venu au monde en 1799, alors qu'il était né en réalité deux ans plus tôt, en 1797. On a beaucoup disserté sur les raisons de ce mensonge. On y a voulu voir une manœuvre du poète pour échapper à la conscription contre l'empereur Napoléon, son héros. C'eût été un motif admissible, presque louable. Mais le dernier en date et le plus sûrement informé des biographes de Heine, M. Gustave Karpeles, son coreligionnaire et son infatigable panégyriste, renonce à défendre cette opinion[1]. Il faut donc admettre que Henri Heine s'est rajeuni pour faire croire qu'il avait composé *les Deux Grenadiers* à quinze ans et non pas à dix-sept !

Henri Heine naquit d'un père et d'une mère israélites, marchands de velours à Dusseldorf, gens à leur aise, aussi considérés, par conséquent, que pouvaient l'être, en Allemagne, des Juifs. Un oncle du poète, Salomon, le frère de son père, possédait une des plus importantes maisons de banque de Hambourg. La cigale de Dusseldorf recourut maintes fois, dans son existence agitée, aux greniers opulents de la fourmi hanséatique. Elle donnait, mais de mauvaise grâce : « L'imbécile, grondait l'oncle Salomon en tirant les billets de son coffre-fort, l'imbécile ! S'il avait

1. Karpeles, *Heinrich Heine, aus seinem Leben und aus seiner Zeit* (Leipzig, 1899).

appris quelque chose dans sa jeunesse, il ne serait pas obligé maintenant d'écrire des livres pour vivre et encore pour vivre mal! »

Parce que Henri Heine n'avait pu mener à bonne fin son apprentissage commercial, le banquier hambourgeois l'accusait d'avoir dissipé sa jeunesse. Il se trompait lourdement. Parvenu au terme de ses études juridiques, l'adolescent juif avait fait déjà des expériences variées. Ses yeux avaient considéré de grands spectacles. Il en avait compris la portée profonde. Quoi qu'en dît l'oncle Salomon, Henri Heine avait appris dans sa jeunesse bien des choses, mais de ces choses, il est vrai, dont les banquiers font peu de cas.

Sur les bancs de l'école chrétienne, Henri Heine avait connu l'inconvénient d'être né en Israël. Ses parents le faisaient élever dans la foi des ancêtres. Son instruction religieuse était juive, tandis que son instruction profane, puisée à l'école laïque, reflétait le protestantisme des maîtres. De la leçon où le rabbin lui avait enseigné la grandeur du nom juif et la gloire du peuple élu, l'enfant passait sans transition dans l'atmosphère méprisante d'une école publique, où sa religion lui attirait mille quolibets. Celui qui devait acquérir une immense célébrité sous le nom de Henri Heine ne bénéficiait pas encore d'un prénom chrétien. Il s'appelait alors Harry, du nom d'un Anglais, correspondant commercial et ami de son père. Le marchand de

velours de Dusselford ne pouvait deviner les tracasseries que ce nom de *Harry* vaudrait à son fils. On voyait souvent passer devant l'école un petit âne roux que son maître excitait du cri traînant et sonore de « Harrûûûe ! » La malice des enfants eut bientôt fait de rapprocher cette exclamation et le prénom étranger de leur camarade : l'écolier juif et le petit âne roux se confondirent à leurs yeux dans le même être ignominieux.

L'homme est ainsi fait qu'il s'attache à ce pour quoi il souffre. Un objet sans valeur lui devient précieux s'il l'a trempé de ses larmes. Henri Heine versa des pleurs si amers sur sa confession juive qu'elle lui en devint plus chère. Dès l'enfance, d'ailleurs, il répugna au mysticisme. Son éducation religieuse achevée, il oublia rapidement le chemin de la synagogue. Mais les leçons du rabbin et les outrages des petits camarades déposèrent en son cœur un levain qui devait agir sur le tard.

N'était-ce donc rien que cet apprentissage de la souffrance? L'oncle Salomon n'était-il pas mal fondé à traiter de grand ignare son coquin de neveu? Et cette leçon publique que l'Empereur français fit un jour sur la grande place de Dusseldorf et dont Henri Heine gardait un si vivant souvenir, ne valait-elle pas bien des heures passées sur les bancs de l'école? bien des heures de philo-

sophie, d'histoire officielle et de catéchisme catholique, protestant ou juif? Un matin de 1811 — Harry avait alors quatorze ans — une rumeur se répandit : l'empereur Napoléon se trouvait aux portes de la ville! Il allait passer, suivi d'une brillante escorte. Solennels et gourmés, les magistrats se portèrent aussitôt à la rencontre du conquérant et prononcèrent des compliments ampoulés. Puis, les chefs des trois cultes reconnus dans le Grand-Duché se présentèrent. Ils se tenaient devant l'Empereur, sur un rang. Le chef de la synagogue occupait le centre. A sa droite, se trouvait un dignitaire catholique, à sa gauche un pasteur protestant. L'Empereur les regarda tous trois d'un œil bienveillant et entendit avec satisfaction la courte allocution du grand rabbin. Il y était question des religions qui peuvent différer par les dogmes, mais qui préconisent la même morale et qui s'efforcent toutes, par des moyens divers, mais également sincères, de rendre les hommes vertueux. Napoléon, dans sa réponse, renchérit sur cette idée et proclama le bienfait de la tolérance. Il dit que tous les hommes sont frères et qu'ils doivent s'aimer en dépit des différences de leurs religions. Ayant ainsi parlé, il donna de l'éperon à sa monture et poursuivit sa route.

Ce court épisode produisit une sensation profonde à Dusseldorf et dans la contrée avoisinante. Paysans, ouvriers et bourgeois comprenaient qu'il

y avait quelque chose de changé en Allemagne, depuis que l'Empereur français avait passé par là. Tous les hommes frères, tous les cultes égaux, quelles nouveautés! Le rêve humanitaire de Nathan le Sage était réalisé sur le sol germanique. Et ce miracle, la nation française l'avait accompli. Personne au monde ne lui en savait meilleur gré que la mère de Henri Heine. Elle berça l'enfance de son fils des récits guerriers de 1792. Elle lui montrait Custine et ses soldats franchissant les portes de Mayence aux accents de la *Marseillaise*, apportant au peuple allemand, dans les plis du drapeau tricolore, l'offrande de la liberté. Les ténèbres séculaires qui obscurcissaient les consciences germaniques ne s'étaient pas, disait-elle, aussitôt dissipées. Il restait beaucoup à faire dans le sens de l'affranchissement. Mais une ère nouvelle ne s'en était pas moins ouverte. Henri Heine fut nourri dans la croyance au triomphe prochain des idées d'émancipation et de tolérance. Ses coreligionnaires, prenant leur désir pour la réalité, s'obstinant à méconnaître la complexité de certains problèmes éternels, se berçaient de l'illusion que les principes de la Révolution et de l'Empire allaient définitivement passer dans les mœurs. Heine croyait avec eux que les écoliers juifs du xxe siècle seraient traités en égaux par leurs petits camarades chrétiens.

L'amour de l'humanité et le synonyme de ce

terme à l'époque, le culte de la France, voilà deux sentiments essentiels qui présidèrent à l'éducation de Henri Heine par sa mère. Admiratrice passionnée de Jean-Jacques Rousseau, Betty Heine avait tenté d'élever son fils selon les préceptes de l'*Emile*. Elle y renonça bientôt. Mais l'enfant garda les traces de cet enseignement. L'amour du XVIIIe siècle français, amour qu'il avait sucé avec le lait de sa mère, l'accompagna toute sa vie. Voltaire et Rousseau se réconcilièrent après leur mort dans l'âme disparate de ce Juif allemand.

Rien de plus naturel que l'enthousiasme français du jeune Henri Heine et de sa mère. Ils chérissaient dans le XVIIIe siècle l' « époque des lumières », le mouvement qui avait préparé l'affranchissement d'Israël. La philosophie des Encyclopédistes, la Révolution française, Napoléon représentaient à leurs yeux autant d'instruments libérateurs. On a beaucoup reproché à M. Faguet, dans un certain clan, la page désormais célèbre où il soutient que le XVIIIe siècle en France ne fut ni français, ni chrétien. Les sentiments des Heine, mère et fils, n'apportent-ils pas un argument nouveau en faveur de cette thèse ? A n'en pas douter, Heine et sa mère chérissaient tout d'abord le XVIIIe siècle pour ce qu'il mettait l'idée d'humanité au-dessus de l'idée nationale. Les coryphées de l' « époque des lumières » affectaient de ne pas distinguer entre un Allemand, un Anglais, un Français. Ils

ne voulaient voir en eux que des *humains*. Ils faisaient pareillement peu de cas du christianisme et de sa forme française, le catholicisme. Les Encyclopédistes, les déistes marquaient la même estime, parfois le même mépris, aux catholiques et aux protestants, aux Juifs et aux Mahométans. L'allocution du grand rabbin de Dusseldorf et la courte réponse de Napoléon expriment donc la substance des principaux écrits philosophiques du XVIIIe siècle.

Le banquier Salomon Heine, qui n'avait pas pénétré bien avant dans l'esprit de son neveu, le jugeait encore avec sévérité sur sa vie d'étudiant. L'existence nomade et peu régulière du jeune écolier ne prévenait pas en sa faveur. Elle devait paraître abominable à un bourgeois d'une conduite aussi foncièrement bourgeoise. Avec ses brusques sautes d'humeur qui l'entraînaient au hasard à Bonn, à Goettingue, à Berlin, avec ses engouements et ses dégoûts pour les objets successifs de ses études, Henri Heine avait acquis, dans son entourage, le renom d'un garçon peu sérieux. Ses succès dans les salons israélites avaient produit ensuite en province un détestable effet. Des mœurs relâchées régnaient, au su de tout le monde, dans cette société brillante, mais dissolue, où il se complaisait. Une fille de Mendelssohn, Dorothée, et une autre « honnête dame », Rachel Levin, y donnaient le ton, le mauvais ton. On jugeait sévèrement, chez les

piétistes protestants et aussi chez les Juifs orthodoxes, les liaisons brèves et tapageuses de celles qui devinrent sur le tard — rétrospectivement, si l'on peut dire, — Mmes Frédéric Schlegel et Varnhagen von Ense. Dorothée avait mérité d'autres reproches encore ; on la surnommait l'« entremetteuse des princes » ; ce n'était pas la calomnier. Avec un cynisme très littéraire, mais très blâmable, elle affichait l'immoralité et s'en faisait un drapeau. Elle avait ironiquement baptisé le cercle de ses amis la *Société vertueuse* (*Tugendbund*). C'est là que Henri Heine s'initia au bel air berlinois vers la vingtième année. L'oncle Salomon est excusable, après tout, d'avoir laissé entendre qu'il eût préféré voir son neveu fréquenter ailleurs. Il ne pouvait deviner la tournure originale et rare que l'atavisme juif, les sympathies françaises, le commerce des beaux esprits berlinois et le séjour des grandes villes imprimeraient au génie naissant de son jeune parent.

L'abjuration de Henri Heine, acte immoral pour lequel il se mûrit dans la société frivole de Berlin, est l'événement capital de sa jeunesse. Très ambitieuse, sa mère, sa belle âme de mère le poussa de toutes ses forces à la trahison. Betty Heine espérait pour son fils une grande destinée. Elle le vit tour à tour en imagination officier de fortune sous Napoléon, puis, éblouie par la chance des Rothschild et de l'oncle Salomon, financier

millionnaire, enfin fonctionnaire supérieur dans l'administration prussienne. Mais, pour s'élever à un si haut poste, il fallait professer la religion protestante. Et Betty Heine endoctrina son fils qui se laissa persuader sans trop de résistance. Sa conversion au protestantisme n'a d'ailleurs été prise au sérieux par personne, pas même par ses coreligionnaires juifs. Et c'est un spectacle divertissant que l'âpreté avec laquelle Graetz, le célèbre historien d'Israël, s'attache à démontrer que Heine appartient à l'histoire juive et non pas à l'histoire allemande. Par là Graetz donne tort aux gens bien intentionnés qui ne veulent voir nulle différence, de nos jours, entre un Juif et un Chrétien, entre un Allemand juif et un Allemand chrétien. Suivant Graetz, Heine et Boerne ne se sont séparés du judaïsme qu'en apparence, « tels des combattants qui adoptent l'armure et le drapeau de l'ennemi pour le frapper à coup plus sûr et mieux l'anéantir[1] ». Voilà donc Henri Heine traité d'imposteur et par un des siens. Il faut le dire à sa honte : si l'intention agressive que lui prête Graetz me paraît une injure gratuite, il n'en demeure pas moins que sa conversion doit être regardée comme une simple manœuvre. Tel jadis Henri IV et Wallenstein, Henri Heine abjura par ambition. Hâtons-

1. Il est à remarquer que cette phrase malheureuse a disparu dans le résumé français de l'ouvrage de Graetz publié par Moïse Bloch (Paris, 1897; (t. V).

nous d'ajouter, à sa louange maintenant, qu'il en garda un remords toute sa vie. Ce grand cynique se savait très mauvais gré d'avoir rejeté la religion pour laquelle il avait tant souffert. Dans sa soif de justification, Heine rappelle l'exemple du roi vert-galant et s'écrie : « Je pouvais dire comme lui avec raison : Berlin vaut bien un prêche ! Je pouvais admettre le christanisme passé, pour ainsi dire, au filtre des lumières du siècle, qu'on servait alors dans les temples de Berlin, comme on sert de la soupe à la tortue sans tortue. » Quelle mauvaise excuse ! Ce christianisme éclairé, ce christianisme qui rejette les dogmes traditionnels et ne garde que la morale chrétienne, c'est précisément la religion que Heine n'admettait point et contre laquelle portent ses plus furieuses attaques Son opinion toute crue se trouve dans une lettre qu'il écrivit, en 1823, à un de ses amis : « Gans prêche le christianisme et cherche à convertir les fils d'Israël. S'il est sincère, c'est un fou. S'il agit par hypocrisie, c'est une canaille. Quant à toi, je serais désolé que tu approuvasses mon baptême. »

L'abjuration de Henri Heine met un nouveau mensonge dans sa vie. Ce fut une triste entrée dans la carrière. Cette pseudo-conversion précipita le poète de Dusseldorf plus avant dans la voie du scepticisme. Elle renforça l'instabilité de son caractère, elle troubla davantage son âme naturellement trouble. Elle accrut l'incertitude de ses

idées religieuses, si l'on peut parler d'idées religieuses à propos de ce dilettante. Ses opinions sur ce sujet ont singulièrement varié. On dresserait de ses palinodies un curieux inventaire à l'instar de ces tableaux sur deux colonnes tracés par de malicieux publicistes à la honte des politiciens versatiles et où l'on voit, d'un côté leurs propos quand ils siègeaient dans l'opposition, de l'autre les discours qu'ils tinrent une fois passés ministres.

Non moins que son abjuration, on a reproché à Henri Heine sa « trahison » à l'égard de sa patrie. Nous aurons l'occasion de montrer que ce reproche n'est pas absolument fondé. Exilé volontaire sur les bords de la Seine, Heine n'oublia pas sa terre natale. Il n'en faut pas moins déplorer à tout jamais qu'il ait cru devoir se « déraciner » et acclimater sa muse sur le boulevard. Paris est mauvais conseiller aux caractères faibles, aux poètes pauvres et voluptueux. L'astre de Henri Heine brillerait au ciel littéraire allemand d'un éclat plus pur si ce poète fût demeuré à Dusseldorf, à Munich ou à Berlin. Paris a consacré sa gloire littéraire, mais après avoir consommé sa déchéance morale.

Les historiens de notre époque scientifique regardent comme un devoir la divulgation des moindres documents relatifs aux hommes célèbres. Rien n'est sacré pour les érudits contemporains. Ils

ont imprimé, en Allemagne, les carnets de ménage de Gœthe et les devoirs d'écolier de Frédéric Nietzsche. Les publications de cette sorte ne profitent guère, en général, à la mémoire des morts illustres. Mais les hommes vraiment grands supportent ces excès de zèle. Pour ce qui est de l'Allemagne, ils n'ont pas nui à Gœthe ni à Schiller. On n'en saurait dire autant de Henri Heine. Hélas ! toutes les lettres inédites, tous les documents nouveaux récemment publiés à son sujet ajoutent quelques ombres au tableau de son existence. M. Elster, un Heinéen fort compétent, en même temps qu'un défenseur non moins chaleureux de ce poète que M. Karpeles, écrit en propres termes : « On ne saurait nier qu'on trouve, en pénétrant dans la vie privée de Henri Heine, une atmosphère morale si suspecte qu'il n'est pas possible d'y respirer à l'aise[1]. »

Grâce à ces documents nouveaux, ou plutôt par leur faute, nous connaissons aujourd'hui très exactement la vie qu'il menait à Paris. C'était une course haletante au plaisir et à l'argent. Les billets de banque n'avaient point d'odeur pour ce poète et il touchait, sans aucun scrupule, une pension annuelle du gouvernement français. Officiellement, il émargeait à titre de réfugié politique ; mais, comme Henri Heine envoyait fréquemment des

1. Voir deux articles de la *Deutsche Rundschau* (juin et juillet 1897).

Lettres de Paris à une grande gazette allemande, il faut bien admettre que le subside accordé par Louis Philippe s'adressait plutôt au journaliste influent qu'au révolutionnaire indigent. On l'a voulu disculper en prétendant qu'il recevait cette pension pour prix de ce qu'il « n'écrivait pas » plutôt qu'en rémunération de ce qu'il écrivait. Mais y a-t-il donc une si grande différence entre ces deux façons de vendre sa plume? Les gains réalisés par Henri Heine comme journaliste et la pension servie par Guizot ne lui suffisaient point encore. Avec quelle fièvre ce malheureux faisait flèche de tout bois ! Quelle imagination de poète dévoyé il apportait dans les spéculations louches et même véreuses ! Sa confiance, son ivresse au début d'une « affaire » n'avaient d'égales que sa rancune et son dépit au sortir d'une opération manquée et d'un nouveau déficit à combler : les soubresauts du *gaz de Prague* firent blanchir ses cheveux avant l'âge. Au lendemain d'échecs de cette sorte, Heine, déçu et ruiné, tournait de nouveau ses regards vers Hambourg. Et il adressait au cousin Karl, fils et héritier du nabab Salomon, une humble prière. Repoussé une première fois, il revenait à la charge par les côtés. Les ruses qu'il inventa pour extorquer de l'argent à son cousin rappellent les stratagèmes des personnages de Balzac. On ne saurait rien imaginer de plus malhonnêtement ingénieux que certaine combinaison de lettres calomnieuses à

l'égard du cousin Karl, lettres dont il est l'auteur. Les journaux où Heine avait accès devaient amorcer la publication de ces documents. A un certain moment de la campagne, et pour frapper un coup décisif, on devait publier une lettre « diffamatoire, à la vérité, pour Henri Heine, mais d'où rejaillirait une honte plus grande encore sur ses persécuteurs ». Ce plan machiavélique échoua, et la lettre, si savamment injurieuse, ne sortit pas du portefeuille de Henri Heine. Mais quelle illusion conserver sur l'éditeur responsable d'une pareille turpitude?

Cet argent, si péniblement... gagné, on sait comment Heine le dépensait à Paris. Il l'a montré dans un recueil de vers assez cyniquement intitulé *D'unes et d'autres* (*Verschiedene*). Puis, quand la galanterie vulgaire et strictement vénale l'avait lassé, Heine recherchait des aventures dans un monde supérieur d'un degré ou deux. Il fréquentait assidûment certains salons interlopes où fraternisait une société cosmopolite essentiellement composée, sous le couvert de marquises italiennes et de princesses russes, d'espionnes à la solde des divers gouvernements d'Europe. Après quoi, Heine revenait à ses premières amours, « aux unes et aux autres ». On sait qu'il finit par prendre femme au milieu d'elles. Il épousa sa maîtresse, une fille galante rouée, coquette et stupide, Mathilde Mirat. Ce fut le digne couronnement de sa carrière

passionnelle. Avant Heine, son illustre compatriote, Wolfgang Gœthe, n'avait pas mené non plus une vie d'ascète. Mais quelle dignité et quelle tendresse, quelle majesté et quelle beauté dans les vers amoureux de Gœthe! Ce poète élevait à la hauteur de son génie jusqu'aux plus indignes objets de ses amours. Par la grâce toute-puissante de son verbe, il transformait une grisette insignifiante en muse divine. Heine, au contraire, descendait jusqu'aux filles qu'il courtisait; il aima dans Paris comme il y pensa : bassement. La vertueuse Allemagne ne s'y est pas trompée. Elle a beaucoup pardonné à Gœthe, alors que les critiques les mieux disposés ne peuvent accorder à Heine que leur pitié.

Les Allemands, à dire vrai, sont excusables de ne point reconnaître en ce poète un des leurs. Non seulement par l'esprit, mais par le caractère encore et par les goûts, il n'est pas un fils légitime de la blonde Germanie. L'Allemand, comme tout autre membre de la société humaine, a ses qualités et ses défauts propres. S'il est souvent lourd et s'il est resté plus près de la nature que tout autre occidental on ne saurait lui refuser un sens moral qui fait sa force, un sentiment net du devoir, cet obscur instinct qui, selon Gœthe, montre toujours le droit chemin à l'homme de bonne volonté engagé dans les ténèbres de la vie. Cet instinct faisait défaut à Henri Heine. Il vécut d'expédients au jour le jour. Le désarroi de

son éducation morale, sa vie fiévreuse, son existence inharmonieuse avaient empoisonné son âme jusque dans sa source. Pour parler avec Hillebrand, Méphistophélès chez Henri Heine l'emportait sur Faust[1]. L'observation de Hillebrand est fort juste. Méphistophélès, chez Henri Heine, était, en effet, plus brillant et plus bruyant que le Faust avec qui il cohabitait. Mais, à travers les sarcasmes sataniques de l'Esprit qui toujours nie, on distingue quelques idées stables, on découvre un résidu moral, ou immoral, commun à l'œuvre entière du poète. Et ces éléments, nous l'allons montrer, sont d'essence juive. Heine en convenait d'ailleurs le premier. Un des plus beaux morceaux de la *Chasse infernale* nous fait assister au défilé de trois beautés symboliques : Diane, la fée Abonde et la Juive Hérodiade. Diane incarne l'art classique grec ; la fée Abonde, l'art romantique médiéval. Heine salue ces figures avec déférence, mais il garde tout son enthousiasme et toute sa tendresse pour la troisième. Il la montre taquinant du bout de ses

1. Hillebrand, *Die deutsche Nationalliteratur*, III (Hambourg, 1846). Hillebrand ne croyait pas si bien dire. Un document qu'il n'a pu connaître, le journal intime d'Edouard Wedekind, nous a livré l'opinion personnelle du poète de Dusseldorf sur *Faust* : « Je prépare, moi aussi, un *Faust* », s'écria un jour Henri Heine en présence de Wedekind, qui ajoute : « *Ce drame sera la contre-partie de celui de Gœthe.* Chez Gœthe, Faust agit toujours, c'est lui qui ordonne à Méphistophélès de faire ceci ou cela. Chez Heine, Méphistophélès sera le principe actif et ce sera lui qui amènera Faust à toute sorte de diableries. »

doigts sanglants le chef tranché de saint Jean-Baptiste. Elle incarne la poésie passionnée avec ses jeux cruels et ses déchirements : « C'est toi que j'aime ! s'écrie-t-il ; je te préfère à cette déesse des Grecs, à cette fée du Nord. Je t'aime, ô Juive morte ! » Cette apostrophe pourrait servir d'épigraphe à une anthologie de Henri Heine. Ce qu'il y a de positif dans ses écrits, ce qu'il émerge d'affirmations du monceau de ses négations entassées, tout ce qui chez lui fut mieux qu'un divertissement littéraire pourrait être placé sous l'invocation de la muse juive Hérodiade.

II

L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE DE HENRI HEINE

Les idées de Henri Heine, disions-nous, révèlent l'origine juive de ce poète. Son judaïsme éclate dans ses opinions sur deux matières essentielles : la question religieuse et la question politique. Non pas qu'il ait jamais consacré à ces sujets des ouvrages spéciaux, mais il y revient à tout instant dans ses écrits en vers et en prose. Il y avait chez lui, comme chez nombre d'écrivains juifs, l'étoffe d'un excellent journaliste plein de passion et, il faut le dire, de parti-pris. Au hasard de la route,

Heine sème les digressions politiques et religieuses. Sous les pitreries et les calembredaines, les contradictions et les réticences dont il croit devoir agrémenter ses livres, apparaît un révolté, un démolisseur implacable. Le rouge était la couleur véritable de ce caméléon littéraire au derme chatoyant.

Les idées de Heine sur la religion sont d'une grande simplicité ; elles sont aussi absolues, superficielles et fragmentaires que celles de Voltaire, par exemple ; mais elles vont plus loin dans l'athéisme. L'auteur de *Candide* regardait encore l'univers comme une horloge et accordait à Dieu le titre d'horloger. Il croyait vaguement à un vague Etre Suprême tout-puissant et personnel. Heine n'admet pas cette conception. Le simple déisme lui répugne autant que les religions plus compliquées. Il se pose de la sorte en adversaire déclaré du monothéisme juif. Heine voyait partout autour de lui l'idée de Dieu attachée à des institutions abhorrées. Il se prit à détester par contre-coup jusqu'à la notion même d'un Etre Suprême. La conception d'une divinité indépendante des dogmes et des églises, d'une divinité simple support de la morale, n'entrait pas dans son esprit. Elle n'eût fait d'ailleurs que le gêner. Heine vécut dans le plaisir pendant la majeure partie de sa vie. Des principes moraux se fussent traduits peut-être par des scrupules importuns. C'est pourquoi il

plaça ses caprices sous le patronage de divinités surannées, mais conformes à ses aspirations : le Juif de Dusseldorf élut dans l'Olympe grec son domicile spirituel.

Heine divise les esprits en deux grandes classes, les Nazaréens et les Hellènes, par où il désigne non des croyances, mais des humeurs opposées. Parmi les Nazaréens il range les Chrétiens et les Juifs. Ce sont là deux catégories d'esprits inférieurs, comprenant les individus moroses, les ascètes, les spiritualistes. Les Hellènes sont, au contraire, les réalistes, les amis de la vie et de la joie. Tant que sa santé resta florissante, Heine sacrifia à l'hellénisme avec ferveur. Mais ce culte était aussi ardent que peu profond. Le poète juif professait la religion grecque parce qu'il n'en admettait aucune. Sous l'espèce des divinités olympiennes, il adorait des passions humaines divinisées. En réalité, il manqua toujours du sens de la beauté antique, calme et mesurée, par où Gœthe excite notre admiration. L'hellénisme de Henri Heine n'avait rien que de littéraire. Son unique attribution consistait à jeter un voile poétique sur le culte tumultueux qu'il rendait à Vénus Libitina — Treitschke dirait à Astarté — sa patronne.

La tragédie d'*Almansor* visait un but semblable. Heine signale dans une lettre l'intention polémique de cet ouvrage. Il doit opposer la religion musul-

mane à la religion chrétienne. *Almansor* doit établir la supériorité du galant paradis de Mahomet sur le triste paradis chrétien, rêvé par les moines douloureux du moyen âge. Une noble tristesse a envahi le monde il y a deux mille ans. Heine y resta inaccessible tant que sa constitution l'y autorisa.

Ses traits s'adressent à tous les dieux vainqueurs de l'Olympe et atteignent également les protestants et les catholiques. Heine montre avec un cynisme révoltant l'imposture de son abjuration, et ne se croit tenu, par cette démarche, à aucune réserve. Ses sarcasmes religieux rappellent la manière de Voltaire. C'est dire qu'ils ne portent plus guère aujourd'hui. Flaubert est venu après Heine, mais M. Homais a exercé une influence rétrospective. Les facéties du pharmacien d'Yonville nous empêchent à tout jamais de goûter certaines faciles railleries, fort prisées jadis, sur la religion. Je me hâte d'ajouter qu'entre l'ironie voltairienne et celle du poète allemand, il y a un abîme. L'esprit si vanté du Juif francisé de Dusseldorf me paraît, la plupart du temps, bien lourd et alambiqué et sa grâce bien grimacière. Je ne conteste pas qu'il n'y ait, dans le nombre, des mots heureux, des idées ingénieuses, mais un défaut me les gâte, l'absence de goût. Cette qualité française, Heine ne l'acquit pas à Paris. Il ignora toujours cette décence morale, le tact. Rien n'est plus désobli-

geant, en somme, que sa façon de railler les choses saintes.

Il semble qu'un Juif, pour peu qu'il sente la beauté, puisse admirer sans réserve les cathédrales italiennes. C'est trop demander à Heine. Il ne saurait séparer, même en esprit, le contenant du contenu. Les dômes inachevés lui arrachent des invectives ou des blasphèmes. Son insolence va jusqu'à plaindre les architectes qui y ont travaillé : quelle carrière manquée, quelle existence « inutile et sotte » ! Mais une pensée le rassérène : que ces dômes, précisément, sont inachevés et que l'ère du « mensonge gothique » touche à sa fin. Le « mensonge gothique », c'est le nom donné par Heine au catholicisme militant du moyen âge. Le poète juif de Dusseldorf ne pouvait éprouver aucune tendresse pour cette époque si peu propice à ses coreligionnaires ; mais on s'étonne qu'un esprit critique aussi aigu méconnaisse la grandeur, la poésie, l'empreinte populaire du catholicisme médiéval et recoure, pour caractériser les plus belles cathédrales, à de sottes boutades dans le genre de celle-ci « qu'il fait frais à l'intérieur ». Heine retarde sur son temps. Venu au monde après le romantisme allemand et français, après Novalis et Châteaubriand, sa psychologie religieuse reste celle du XVIIIe siècle voltairien. Il ne distingue pas entre la foi véritable et l'hypocrisie. Ce sont, à ses yeux, deux sœurs jumelles.

La religion même n'est qu'une immense imposture, création du pouvoir temporel. La fonction du catholicisme consiste à maintenir les peuples dans la soumission par la crainte de châtiments à venir ou par l'appât grossier d'une récompense posthume. Les prêtres servent de domestiques complaisants aux puissants et aux riches. La confiance intéressée des rois et la crédulité des peuples « font toute leur science ». Garde-chiourmes spirituels, ils ont pour consigne de clouer devant tout sentiment libre et spontané « leur hypocrite feuille de figuier », l'emblème du mensonge gothique.

Voilà pour le catholicisme. Voici, maintenant pour le protestantisme. La réforme, suivant Heine, marqua un progrès. Elle s'appuyait sur la Bible qui est un livre de bon sens. Le principe du protestantisme réside dans le libre examen, idée libérale, par conséquent sympathique au poète. En outre, le mouvement philosophique allemand a jailli du protestantisme. Il en faut savoir gré à cette foi épurée. Mais, après tout, est-ce bien une religion? « S'il n'y avait pas d'orgue dans les églises protestantes, écrit Heine, le protestantisme ne serait pas une religion. » C'est la foi, en tout cas, réduite au strict nécessaire, c'est le christianisme minimum. Pour un peu, le Juif converti de Dusseldorf affirmerait qu'on peut être protestant tout en restant Juif. Et telle est bien son opinion de derrière

la tête. Les protestants, d'ailleurs s'ils ont simplifié le dogme, ont mal à propos compliqué la morale. La feuille de figuier devint par leurs soins une monstrueuse feuille de palmier. Avec Luther et Calvin nous sommes plus éloignés que jamais de la vie facile des divinités olympiennes. Aussi Heine se prononce-t-il, en définitive, contre sa religion d'adoption avec autant d'âpreté que contre le catholicisme. L'austérité, la sécheresse, le puritanisme des protestants lui paraissent aussi exécrables que le fanatisme médiéval des catholiques. En quelques phrases cinglantes il instruit le procès des ministres de l'un et de l'autre culte avec une ironique sévérité, et renvoie les inculpés dos à dos — le dos meurtri : « Le prêtre catholique ressemble à un commis placé dans un grand commerce... L'Eglise lui donne une occupation déterminée et un salaire net pour ses soins... Il travaille à son aise, seulement il a fort à cœur le crédit de la maison et plus encore sa solidité, parce qu'il perdrait son pain en cas de banqueroute. Le cafard protestant, au contraire, est patron partout, et fait les affaires religieuses pour son compte particulier. Il ne fait pas dans le haut négoce comme son confrère catholique, mais seulement dans le détail. Il est rongé de jalousie contre toutes les grandes maisons et surtout contre la grande maison de Rome... Un prêtre catholique s'avance comme si le ciel lui apparte-

nait, tandis que le prêtre protestant chemine comme s'il l'avait affermé. »

Ces impertinences provoquent à peine un sourire. Mais du moins ne sont-ce là que des épigrammes. Heine ne s'en est pas tenu à ces plaisanteries. On regrette de rencontrer chez lui des blasphèmes de l'espèce la plus répugnante. Ils consistent dans ce mélange malpropre des choses de l'amour et de la religion mis à la mode par certains romantiques et conduit à un grand point de perfection par Baudelaire. Attitude pittoresque, jeu littéraire chez la plupart, ce procédé chez Henri Heine me paraît d'essence différente. Je ne puis m'empêcher de penser que cet écrivain assouvissait des sentiments d'exécration inculqués chez lui par l'éducation juive, lorsqu'il traînait dans la boue ces objets du culte que les chrétiens, pour peu qu'ils soient bien élevés, continuent de respecter, alors même qu'ils ne les adorent plus. Heine était vindicatif et rancunier, comme ont été de tout temps ceux de sa race. Il prend à profaner nos religions d'Occident un plaisir trop évident, il montre une joie trop exubérante pour qu'on puisse voir dans ses blasphèmes un simple ragoût intellectuel. Malgré soi, on songe aux fanatiques juifs du moyen âge souillant à l'ombre du ghetto, avec des ricanements diaboliques, une hostie volée : « Francesca, ma belle, tant caressée, svelte et catholique Francesca ! Pour cette seule nuit que tu

m'accorderas encore, je veux moi-même me faire catholique. Mais aussi, pour cette seule nuit! Oh la belle, bienheureuse, catholique nuit! Je suis dans tes bras fermement catholique. J'y crois au paradis de ton amour... Le verbe devient chair... Quelle religion! Vous, cafards, faites éclater votre *Kyrie eleison*, sonnez, encensez, mettez toutes les cloches en branle, faites gronder l'orgue, faites chanter la messe de Palestrina. Ceci est le corps! Je crois, je suis un bienheureux, je m'endors! »

Que penser du morceau ci-dessus? Ne semble-t-il pas difficile d'aller plus loin dans le blasphème? Heine y a pourtant réussi. On trouve dans les *Reisebilder* une page où il se livre, à propos d'un tableau de l'Annonciation et d'une Tentation d'Ève, à des plaisanteries de commis voyageur ivre, une autre encore, qui ne le cède en rien à celle-là, sur diverses équivoques à propos du mot « croix » et sur les miracles accomplis par des croix, quand elles sont faites en brillants. On devine la série de développements piquants que ce sujet comporte.

Heine ne respectant rien, il va sans dire qu'il a attaqué aussi la religion des Hébreux. Ce fut la « première religion d'État », partant la première imposture officielle. Les Israélites l'ont rapportée d'Égypte, « cette patrie du sacerdoce et du crocodile ». Mais on remarque que ces traits sont fort clairsemés et peu blessants au regard des injures

prodiguées au christianisme. Autre observation, et capitale : si Heine attaque parfois la religion juive, il ne s'en prend jamais au Dieu juif ni au prêtre juif. Jéhovah est la seule divinité qu'il n'ait jamais outragée et le rabbin reste le seul ministre du culte qui n'ait pas essuyé ses invectives.

Mais Heine fit mieux encore. Quatre ou cinq ans avant de mourir, il renia formellement ses blasphèmes de naguère et revint de toute son âme, de toute son âme meurtrie, à la religion de ses pères. Aucun prêtre ne l'assista à son lit de mort. Mais à l'heure solennelle où il ceignit ses reins pour le grand passage, Heine était croyant, Heine était juif. Cette évolution *in extremis* n'a pas échappé aux critiques. Hennequin écrit à ce propos que le poète, dans les affres de sa dernière maladie, « se convertit une seconde fois [1] ». Ce mot n'est pas tout à fait juste. Ce n'est pas d'une conversion nouvelle, et cette fois sincère, au protestantisme qu'il s'agit, mais bien d'un retour au judaïsme. Pendant les dix dernières années de sa vie, Heine se tordit, dévoré par la souffrance, sur son « sépulcre de matelas » de la rue d'Amsterdam. Du beau jeune homme de jadis, il ne restait rien, rien, suivant ses propres paroles, qu'un « pauvre Juif malade ». En cette heure d'angoisse, Heine se

1. Hennequin, *Écrivains francisés* (Paris, 1889).

reprit à lire la Bible. Et cette lecture dompta son orgueil. Après avoir passé sa vie « dans tous les bals publics de la philosophie », après s'être livré à toutes les orgies de l'esprit, après avoir frayé avec tous les systèmes possibles, il revint humblement, mais sincèrement, à Dieu. Les poésies écloses dans ces jours d'angoisse reflètent avec une intensité douloureuse ce suprême état de l'âme de Henri Heine. Le diable s'est fait rabbin, et les *Mélodies hébraïques* et *Lazarus* nous initient à la douceur de cette conversion réparatrice. Heine s'incarne en Lazare, en Job, en Jérémie. Il est Israël même, et il se glorifie d'appartenir à cette nation et il se réjouit d'avoir retrouvé son Dieu. Désormais, l'ère des tribulations religieuses est close. Le mouvement en arrière, qui se dessinait dès 1851, est accompli : « Sur mon chemin, écrit le poète, je trouvai le Dieu des panthéistes, mais je ne pus l'employer ; car c'est un être lamentable, rêveur, trop confondu avec le monde et, pour ainsi dire, emprisonné dans l'univers. Il ne peut être d'aucun secours efficace. Un Dieu véritable doit être personnel. Il faut reconnaître son existence en dehors du monde, de même que ses attributs, la bonté, la science, la justice. Alors, on obtient l'immortalité de l'âme par-dessus le marché, comme l'os à moelle que le boucher glisse pour rien dans le panier de la pratique dont il est content. » Enfin, dans son testament, Heine s'exprime

plus clairement encore : « Depuis quatre ans, j'ai abdiqué tout orgueil philosophique et je suis revenu à des idées et à des sentiments religieux. Je meurs dans la croyance d'un Dieu unique, créateur éternel du monde, dont j'implore la miséricorde pour mon âme éternelle. Je regrette d'avoir parlé quelquefois, dans mes écrits, des choses sacrées sans le respect qui leur est dû, mais j'y fus entraîné par l'esprit du siècle plutôt que par mes propres penchants (?). Si j'ai offensé inconsciemment (?) les bonnes mœurs et la morale, qui forment la véritable essence des doctrines monothéistiques, j'en demande pardon à Dieu et aux hommes. »

N'est-il pas à propos de citer ici la phrase de Renan, « que le premier acte d'adoration étant le plus profond, l'homme revient toujours, quoi qu'il fasse et quelque transformation qu'il subisse, à la religion sous laquelle il a d'abord senti l'idéal » ? Et ce pacte suprême avec un Dieu personnel, ce retour de Henri Heine aux croyances monothéistiques et à l'esprit de la religion juive n'offrent-ils pas un assez beau témoignage de la persistance des instincts ataviques et de l'influence de l'éducation chez un représentant de la race israélite ?

III

L'ÉVANGILE TRICOLORE DE HENRI HEINE

Henri Heine raillait les *nazaréens* et se rangeait parmi les *hellènes*. On ne saurait plus mal se connaître. Pour ce qui est de la religion, il revint, sur la fin de ses jours, au monothéisme hébreu. En politique, il resta, plus encore, peut-être, qu'il ne croyait lui-même, constamment fidèle à la tradition judaïque. Ses opinions manifestent très exactement l'idéal démocratique hébreu, qui s'exprima dans la Bible et qui se retrouve dans le Talmud. Ces dogmes qui, depuis les prophètes, font tout le judaïsme, M. Darmesteter les définit « unité de la loi dans le monde et triomphe terrestre de la justice dans l'humanité[1] ».

La croyance à l'universalité de la loi a été une tendance constante chez Henri Heine. Quelque matière qu'il traite, philosophie, art, littérature. il se place sur le terrain cosmopolite. Il se plaît à comparer les divers peuples entre eux, à marquer en quoi ils se ressemblent et en quoi ils diffèrent. Il excelle dans ces essais d'ethnopsycho-

1. J. Darmesteter, *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif* (Paris, 1881).

logie comparée. Cette partie de son œuvre en prose a moins vieilli que tout le reste. Henri Heine n'admet pas le « préjugé national ». Aussi ne s'est-il pas fait faute d'attaquer sa patrie européenne. Il l'accable d'épigrammes, la rabaisse de mille façons au profit de la France. L'Allemagne, au même titre que le catholicisme, lui rappelait des institutions détestées. Dans le Sud, Heine voyait surtout la Bavière monarchique et catholique, gouvernée par des souverains antilibéraux. Dans le Nord, prédominait la Prusse avec ses Prussiens exécrés : « Elle me déplaît, cette nature à la fois philosophique, chrétienne et soldatesque », écrit-il. Les facteurs politico-religieux qui ont assuré la prépondérance du Brandebourg, le puritanisme protestant du peuple, l'esprit militaire des souverains et de leurs sujets, voilà ce que Heine ne pouvait comprendre ni aimer. D'où ses sarcasmes contre l'Allemagne en tant qu'expression politique et ses invectives contre les institutions séculaires qu'elle représente. De loin en loin, pourtant, il a exprimé, en vers délicieux et avec des accents vibrants, une tendresse émue et sincère pour la Germanie, terre des penseurs libres et hardis. Si quelque chose de cette libre pensée philosophique eût passé dans le cerveau des princes et s'y fût transformé en idées de gouvernement, et si ces principes, à leur tour, se fussent traduits au dehors par des institutions libérales, Heine, de son propre aveu,

n'eût pas traité sa patrie comme il a fait : « Portez votre drapeau à la hauteur de la pensée allemande, s'écrie-t-il dans le *Conte d'hiver*, faites-en l'étendard de l'humanité libre, et je verserai pour lui le meilleur de mon sang. » L'enfant de Dusseldorf garda toujours sur la terre d'exil une ardente sympathie pour cette Allemagne philosophique. Au sein des plaisirs de la grande ville, dans l'isolement de la cohue parisienne, il conservait en un coin de son cœur un jardin secret où se levait le clair de lune allemand, où bruissaient les chênes altiers de la forêt de Teutobourg et où gazouillait le rossignol national des *lieds* populaires.

« Je suis l'ami de tous les hommes quand ils sont bons et raisonnables », déclare Heine dans le *Conte d'hiver*. C'est surtout parce que les Français lui semblaient bons et raisonnables par-dessus les autres peuples qu'il opta pour la vie à Paris. Il voyait dans la France le soldat de l'idée cosmopolite, le héraut de la fraternité internationale qui devait réconcilier tous les peuples à l'ombre de la république universelle : « Le patriotisme du Français, dit-il dans une phrase qu'on n'imprimerait plus aujourd'hui, consiste en ce que son cœur s'échauffe, qu'il s'étend, qu'il s'élargit, qu'il enferme dans son amour non pas seulement ses plus proches, mais toute la France, tout le pays de la civilisation. Le patriotisme de l'Allemand, au contraire, consiste en ce que son cœur se rétré-

cit comme le cuir par la gelée, qu'il cesse d'être un citoyen du monde, un Européen, pour n'être plus qu'un étroit Allemand. »

La mission que Heine attribuait à la France explique son enthousiasme cumulatif pour la Révolution et pour le régime impérial. Les hommes de 89 et Napoléon collaborèrent, suivant lui, à la réalisation du même idéal, à l'avènement de ce qu'il appelle l'*Évangile tricolore*. La philosophie de l'histoire, telle que la conçoit Henri Heine, est d'une admirable simplicité. Les événements universels se transforment dans son esprit en une courte fable, dont la morale signifie le triomphe de l'idéal juif. Dès l'antiquité la plus reculée, alors que se célébraient dans les temples de Babylone, Ninive, Sidon et Tyr, des orgies sanglantes et impudiques, la race d'Israël, déjà élue, chantait pieusement, assise sous son figuier, les louanges du Dieu invisible, tout en pratiquant la justice. Le fils d'un humble charpentier de Nazareth imprima à la doctrine des prophètes sa forme la plus achevée. Il déclara la guerre aux aristocrates de Jérusalem, il exalta les pauvres et les déshérités. Il enseigna sur la montagne que tous les hommes sont frères. Il fut, suivant Heine, le plus illustre citoyen du monde, le fondateur du *Weltburgerthum*, par conséquent le plus juif des Juifs. On voit tout de suite le point faible de cette définition du christianisme. Heine méconnaît l'es-

prit véritable de l'enseignement de Jésus, il oublie les leçons de résignation spiritualiste données par le Sauveur. Dans son généreux ouvrage intitulé *Israël chez les nations*, M. Anatole Leroy-Beaulieu a finement marqué la différence capitale qui sépare le christianisme de l'ancienne religion juive. Elle tient dans cette parole du Maître : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Voilà ce que Heine n'a pas su voir ou ce qu'il ignore peut-être de parti pris, afin de pouvoir englober le Christ dans la tradition juive et condamner la forme imprimée à sa doctrine par le moyen âge catholique. Heine voit rouge sitôt qu'il évoque le moyen âge. C'est l'époque par excellence des hiérarchies, des castes, de la tyrannie et de l'arbitraire. L'édifice social repose alors sur une armature d'inégalités. Il a pour plus fermes soutiens le chevalier et le prêtre, même abomination sous deux espèces. Cet âge de ténèbres marque une éclipse de l'idéal juif. Mais, soudain, un ébranlement formidable se produit. L'invention de l'imprimerie et celle de la poudre commencent la ruine de l'ancien monde européen. Dans tous les vieux troncs sociaux, la sève judaïque monte à nouveau. Les paysans d'Allemagne, les puritains d'Angleterre se réclament de la Bible. Sur la foi de ce livre, ils déclarent les hommes égaux, l'orgueil criminel, la richesse maudite. La Réforme, ensuite, marque une recrudescence de l'esprit hébreu, un nouveau pas

accompli dans la voie de l'émancipation individuelle. Ce mouvement se poursuit, en Allemagne, par l'avènement de la glorieuse école philosophique du XVIIIe et du commencement du XIXe siècle. Heine établit un ingénieux parallélisme entre la publication de la *Critique de la raison pure*, imprimée à Kœnigsberg en 1781, et la Révolution française. Mais ces deux grands événements n'eurent pas les mêmes résultats. La révolution philosophique allemande resta inféconde, elle ne franchit pas les limites de la pure spéculation. L'Allemand naît esclave. Il n'a besoin ni d'égalité ni de liberté. Il vit dans les espaces ou replié sur lui-même. La contemplation lui suffit. Quelle autre portée n'eut pas la Révolution française! Elle changea la face du monde. L'Europe, avec elle, revint à la tradition hébraïque, c'est-à-dire aux principes démocratiques. Heine exalte dans le Juif le progressiste-type. Il salue l'esprit de sa race dans la Révolution française. L'idéal positif de 89 et la devise de cette époque *Liberté*, *Égalité*, *Fraternité*, concordent avec l'idéal de justice cher aux prophètes d'Israël. L'ère messianique a commencé en 1789. Les *Droits de l'homme* serviront d'évangile aux temps nouveaux. Jean-Jacques Rousseau, Robespierre et Danton continuent la prédication d'Isaïe.

L'obsession juive se révèle chez Heine jusque dans les rapprochements qu'il établit entre les

hommes et les événements d'Israël et les hommes et les événements de l'histoire de France. Elle éclate dans son style. Heine compare la France à un « nouveau Chanaan », Paris à Jérusalem et il appelle la Seine « le nouveau Jourdain », Napoléon devient un Messie, un autre Christ : « Sainte Hélène sera le Saint-Sépulcre où les peuples de l'Orient et de l'Occident viendront en pèlerinage sur des bateaux pavoisés et leur cœur se fortifiera par le souvenir du Christ temporel qui a souffert sous Hudson Lowe, ainsi qu'il est écrit dans les évangiles de Las Cases, O'Méara et Antomarchi. »

Schiller disait : « L'histoire universelle est le jugement universel. » Dans une ballade du *Buch der lieder*, Heine, à son tour, exprime cette pensée en vers magnifiques. Ce morceau livre le mot de sa conception de l'histoire. Le monde occidental figure, pour Henri Heine, le champ de bataille de l'idée juive. Tôt ou tard, celle-ci triomphera. La Révolution française marque son dernier grand succès. Cette révolution, elle est « une et indivisible ». Avant M. Clémenceau, l'auteur des *Reisebilder* formule la théorie du *bloc*. Et c'est naturellement la partie la plus impure du bloc qu'il préfère. Ainsi déjà, dans l'hellénisme, il appréciait par-dessus tout l'élément sensuel et voluptueux. Dans la Révolution, les sympathies de Heine vont à ce qu'elle déploya de sauvagerie sanguinaire et d'inutile cruauté. Il a trouvé des

accents féroces pour glorifier la guillotine, « cette machine salutaire » ; il a découvert des injures inédites à l'adresse des fiers gentilshommes et des femmes héroïques qui moururent alors bravement sur l'échafaud. On ne saurait lire sans dégoût ses invectives contre l'infortunée Marie-Antoinette, en qui il exècre doublement une reine et une Habsbourg.

Une école philosophico-politique a très exactement incarné, dans la première moitié du XIXe siècle, les principes juifs : le saint-simonisme. Chez Ardouin, où Saint-Simon, peu connu encore, développait son programme, on vit entrer un soir le banquier israélite Olinde Rodrigues. Il prêta aux dissertations fougueuses du novateur une oreille ravie. Ce langage lui apportait l'écho fidèle de la pensée où il avait été nourri. Entraîné, conquis, Rodrigues soutint de son autorité et de son argent la doctrine saint-simonienne, dont il devint le patron. Les coreligionnaires du banquier philantrophe suivirent cet exemple. Les disciples d'Enfantin se recrutèrent en grand nombre parmi les Israélites. L'un d'eux, M. Weill, a parfaitement indiqué la concordance de la doctrine nouvelle avec l'idéal juif : le saint-simonisme, dit-il, tend à « établir une religion vraiment universelle et à faire adopter par tous les peuples une organisation sociale essentiellement pacifique ». C'est une « doctrine de progrès », qui se propose de

« vivifier l'industrialisme par la fraternité et poursuit le développement du bien-être matériel et moral dans la classe la plus nombreuse et la plus pauvre[1] ». Le bien-être matériel, voilà l'objet principal de ses préoccupations. L'amélioration morale en découlera comme une conséquence nécessaire. Un précepte saint-simonien recommandait encore de chercher Dieu dans le monde où il est immanent et de le sanctifier en célébrant toutes ses manifestations terrestres, en rétablissant « cet équilibre entre la chair et l'esprit que le christianisme a détruit sans raison lorsqu'il a reporté au-delà du monde sensible toutes nos aspirations[2] ». Ce principe n'était pas non plus pour déplaire à Henri Heine[3].

1. G. Weill, *Saint-Simon et son œuvre* (Paris, 1894).

2. Cité par M. J. Legras dans son excellent ouvrage, *Henri Heine poète* (Paris, 1897).

3. Signalons au passage la parenté du Dieu saint-simonien avec le Dieu de Spinoza, tel que nous l'avons décrit dans le précédent chapitre. Enfantin disait : « Dieu est tout ce qui est. Tout est en lui, tout est par lui. Nul de nous n'est hors de lui, mais aucun de nous n'est en lui. Chacun de nous vit de sa vie et, tous, nous communions en lui, car il est tout ce qui est. » — Signalons encore, à propos du panthéisme saint-simonien la curieuse *concordance de l'esprit démocratique avec le panthéisme*, marquée naguère par Tocqueville, cet écrivain excellent, cet observateur judicieux, trop peu apprécié, et qu'on a tort peut-être de citer depuis que les brocards des vaudevillistes lui ont dispensé une gloire ridicule, mais dont nous voulons transcrire ici néanmoins une pensée profonde : « Un pareil système (le panthéisme), quoiqu'il détruise l'individualité humaine, ou plutôt parce qu'il la détruit, aura des charmes secrets pour les hommes qui vivent dans les démocraties ; toutes leurs

Il fut conquis comme avait été Rodrigues. De 1831 à 1850, il combat vaillamment sous la bannière saint-simonienne. Il croit à la haute mission et au prochain triomphe de cette École. Elle marque une étape nouvelle de l'idéal révolutionnaire 89 avait proclamé l'égalité des lois civiles, le saint-simonisme institue l'égalité de tous devant les jouissances. L'heure approche où les ouvriers « mangeront du bœuf au lieu des éternelles pommes de terre », où ils fréquenteront moins l'atelier et davantage la salle de danse. « Ici-bas déjà, écrit Heine, je voudrais voir cette félicité s'établir par le jeu des institutions politiques et industrielles fondées sur la liberté, ce qui, dans la pensée des dévots, n'aura lieu qu'au ciel. » En poésie, Heine traduit cette espérance par ces vers, que les socialistes allemands ont adoptés pour devise : « Laissons le ciel et ses consolations aux rêveurs; songeons à la terre et tâchons d'assurer ce bonheur matériel qui seul nous est certainement accessible », et par ceux-ci, qui se trouvent dans le *Conte d'hiver :* « Amis, je veux vous chanter une chanson nouvelle, une chanson meilleure. Nous voulons ici-bas déjà établir le royaume des cieux. Le ciel même, nous le laisserons aux anges et aux moineaux. »

habitudes intellectuelles les préparent à le concevoir et les mettent sur la voie de l'adopter. Il attire naturellement leur imagination et la fixe. Il nourrit l'orgueil de leur esprit et flatte leur paresse. » (*De la démocratie en Amérique*, t. II.)

Ne nous trompons pas à ces accents gouailleurs. Si ce langage n'est pas encore celui de la foi juive, à laquelle Heine se rallia sur le tard, si nous n'y reconnaissons pas encore la lettre de la doctrine proclamée par les prophètes, c'en est du moins l'esprit. Le judaïsme, dans l'opinion de Renan, devait aboutir à une religion sans dogmes tendant à l'émancipation de l'individu et à l'avènement de la justice sur la terre. Cette religion, Heine l'a prêchée sa vie durant avec une infatigable ardeur. Son nom reste celui d'un champion ardent du libéralisme progressiste et démocratique, mais d'un champion peu éclairé, confiné dans un matérialisme épais, trop enclin à voir uniquement dans la question sociale la « question d'estomac ». Heine révèle par là, en les exagérant encore, les instincts de sa race. Il se maintient ainsi dans la ligne traditionnelle de l'esprit juif. Sur la fin de sa vie, dans un moment d'angoisse, il répéta la malédiction du psalmiste : « Que ma langue s'attache à mon palais, que ma main droite se dessèche si jamais je t'oublie, ô Jérusalem ! » Les craintes d'Henri Heine étaient chimériques. Par les mots que sa langue proféra et que traça sa main droite, il se montra profondément imprégné de l'antique esprit de révolte si commun en Israël. Et nous pouvons rendre de lui ce témoignage qu'« il ne t'oublia jamais, ô Jérusalem ! »

CHAPITRE VI

UN HOMME D'ÉTAT ISRAÉLITE
LORD BEACONSFIELD
(1804-1881)

Poursuivons notre expérience sur un homme d'Etat, Benjamin Disraëli, qui, par deux fois, revêtit la charge de premier ministre et qui fut admis par la volonté souveraine, sous le nom de lord Beaconsfield, dans les rangs de la plus orgueilleuse aristocratie d'Europe.

Un trait de l'esprit juif traditionnel fort apparent chez Henri Heine, le cosmopolitisme, ne saurait, en tout état de cause, se rencontrer chez cet homme politique. Diriger les destinées d'une nation, c'est forcément lui vouer une sollicitude exclusive, c'est la vouloir grande par-dessus les autres, c'est rechercher son seul profit au détriment de ses rivales. La sérénité du cosmopolite, qui met tous les peuples sur le même rang et les confond dans une égale tendresse ou dans un universel mépris, ne saurait exister, tout au moins sous cette forme absolue, chez l'homme d'Etat digne de ce nom. Attendons-nous à ne pas découvrir

le cosmopolitisme juif chez lord Beaconsfield. Mais, en dehors de ce trait-là, en aperçoit-on d'autres, par où se révèle son origine ? Oui, répondrons-nous à cette question, comme nous y avons répondu pour Henri Heine et pour Spinoza. Oui, nous observons chez lord Beaconsfield certaines tendances dues, au sang d'Israël qui coulait dans ses veines. Les manifestations du génie juif chez cet homme d'État, nous les allons brièvement exposer.

I

L'AMI DU PEUPLE

Isaak Disraëli, père de Benjamin, éleva son fils comme la mère de Henri Heine avait élevé le sien. Libre penseur militant, il se convertit par calcul au christianisme, et, par la même occasion, fit baptiser son enfant, afin que le judaïsme ne l'empêchât pas de réussir dans le monde. Admirateur passionné — naturellement — de Jean-Jacques Rousseau, Isaak Disraëli voulut faire partager cet enthousiasme à son héritier. Et Benjamin, jeune encore, lut l'*Émile*, qu'il goûta. Mis en appétit, il voulut connaître Voltaire et Bayle. Il n'avait pas quinze ans qu'il en remontrait à son père sur la doctrine des Encyclopédistes. On eût

cherché vainement à Londres un railleur plus irrespectueux, un sceptique plus tranchant que ce jouvenceau. Il persista dans cet état d'esprit toute sa jeunesse. Les premiers ouvrages de Benjamin Disraëli montrent l'influence prépondérante du XVIIIe siècle. Ce sont des contes satiriques dans le genre de Swift et de Voltaire que *Popanilla*, *Ixion au ciel*, *le Mariage dans l'Enfer*, et la première partie de *Vivian Grey*. L'action du XVIIIe siècle français reste encore sensible dans les ouvrages qu'il donna plus tard. *Coningsby*, *Sibyl*, *Tancred*, *Lothair* ne relèvent d'aucun modèle anglais. On y voit clairement à quelle école étrangère l'auteur s'était formé.

Ses idées politiques, au temps de sa jeunesse, sont conformes à ses goûts littéraires. Benjamin Disraëli, à ses débuts, professe pour la Révolution Française un bruyant enthousiasme. Il forme le dessein de la chanter en vers: « Comment! s'écrie-t-il, la Révolution Française est-elle un événement moins considérable que le siège de Troie? Napoléon est-il un caractère moins intéressant qu'Achille? C'est à moi qu'est réservée l'*épopée révolutionnaire!* » L'idée de ce poème naquit chez Disraëli au cours d'un voyage en Orient, pendant un arrêt sur les ruines de Troie. Il se mit à l'œuvre dès son retour. Et le *Revolutionary Epick* parut en 1834. C'est un ouvrage manqué. Il a desservi la réputation littéraire de l'auteur plutôt

qu'il n'y a contribué. A notre point de vue spécial, il importe parce qu'il nous révèle les opinions de Disraëli à cet âge où le jeune homme n'a pas encore dépouillé le poète auquel il survivra, à cet âge où l'âme se montre à nu dans toute sa spontanéité généreuse, où les opinions — sentimentales plutôt que réfléchies — viennent du cœur plus que du cerveau. A cet âge de la vie où on ne la connaît pas encore, Disraëli se pose en égalitaire farouche et en niveleur impitoyable : « Non, s'écrie-t-il, l'or n'est plus sur la terre le seul témoignage du mérite. Le travail, à son tour, reçoit l'hommage qui lui est dû. La ruche affairée a chassé les bourdons : le *noble*, le *prêtre*, le *roi*... Oh ! l'heure solennelle et pathétique a sonné où, partant du trône de ce pouvoir auquel rien ne résiste, une voix commandera au monde : Egalité ! Egalité ! Oui, tu es un Dieu ! Le feu sacré brûle maintenant sur nos autels et il ne sera pas dispersé comme on a dispersé les châsses vermoulues de nos vieux temples. »

Robespierre, lui aussi, adorait l'égalité. Il n'en donna pas moins son nom à des gilets en mousseline et soie rose d'une coupe recherchée. Benjamin Disraëli appartient à cette lignée des égalitaires précieux. Il habilla les idées radicales de vêtements somptueux et, ainsi parées, les introduisit dans la société londonnienne, où elles furent accueillies avec bienveillance. Benjamin Dis-

raëli pratiqua dans sa jeunesse un dandysme savant. Mais son dandysme était d'une nature bien spéciale. Vers cette même époque, le sévère Brummel rédigeait le code mondain de l'homme de goût. On en connaît les dispositions générales : « éviter les couleurs éclatantes et tout ce qui peut attirer l'attention, les objets neufs, les formes exagérées. » Combien le dandysme violent du jeune Sephardi hispano-italo-anglais ressemblait peu à cette correction froide! De son origine juive, du séjour de ses ancêtres en Orient d'abord, puis en Espagne et à Venise, il restait à Benjamin Disraëli l'amour des étoffes chatoyantes, de la verroterie et du clinquant. La nature lui avait donné un charmant visage, de sorte qu'il supportait triomphalement ces oripeaux ridicules. Mais fallait-il que ses traits prévinssent en sa faveur pour qu'on lui fît bon accueil en dépit de son accoutrement grotesque! Parfumé de tous les aromates de l'Arabie, la joue gauche à demi-voilée par des mèches folles de cheveux noirs, la veste de velours à franges de soie ouverte sur un gilet éclatant, il allait brandissant sa canne à glands d'or et à pommeau d'argent ciselé. Des chaînes d'or s'entre-croisaient sur sa poitrine, cerclant son cou, reliant ses poches. Les passants, admiratifs ou goguenards, se retournaient, suivant des yeux Benjamin Disraëli, le jeune auteur fêté, le moqueur redouté, l'ambitieux dont on attendait beaucoup.

Nul n'en attendait plus que lui-même. « Je serai

premier ministre ou quelque chose de plus ! » s'écria-t-il un jour. Cette parole mystérieuse résonnait agréablement aux oreilles des républicains, qui connaissaient ses opinions avancées. Pourquoi Benjamin Disraëli ne fonderait-il pas la deuxième république anglaise? Le dandy égalitaire ne faisait rien, ne disait rien, d'ailleurs, qui pût décourager ses partisans républicains. Au contraire. Il entra dans la carrière politique avec un programme radical, d'un radicalisme ponceau. Il exagérait le radicalisme comme il exagérait les modes régnantes. Outrancier, excessif, tel il était alors en tout.

Dans son premier discours aux électeurs de High Wycombe, il parla ainsi : « Je sors du peuple, et n'ayant dans les veines le sang ni d'un Plantagenet ni d'un Tudor, c'est assez vous dire que je mets le bonheur du plus grand nombre au-dessus de la satisfaction de quelques-uns. » Voilà le sommaire de son programme. Le jeune et bouillant candidat proclamait que tout gouvernement a pour seule raison d'être, pour seule mission l'amélioration du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre Les réformes auxquelles il promettait de s'employer, la triennalité du Parlement, le vote au scrutin secret, figuraient au programme radical. Sur la diffusion de l'instruction dans le peuple, sur les retouches à apporter à la loi des pauvres, Disraëli professait également

les opinions les plus avancées. Les principes politiques chers à Bentham et à ses élèves — tous gens qu'on appelait des radicaux — trouvèrent un écho fidèle dans les premiers manifestes électoraux de Benjamin Disraëli.

La politique a des fatalités mystérieuses. Une saute de vent entraîna le candidat radical de High Wycombe à l'autre pôle des partis. Une évolution parfaitement logique, mais dans le détail de laquelle nous ne saurions entrer, fit de lui le chef reconnu du parti tory, le *leader* écouté, respecté et plusieurs fois triomphant de la cause conservatrice anglaise. Étrange destinée, et dont le succès merveilleux étonnait jusqu'à lord Beaconsfield lui-même dans les heures trop rares de calme et de recueillement, dans les instants favorables aux regards en arrière. On aurait tort, toutefois, de nier l'enchaînement logique entre la chrysalide radicale des difficiles débuts et le brillant papillon conservateur. Le principe fondamental de Benjamin Disraëli, l'âme de son programme, un désir sincère d'améliorer le sort du peuple, resta sa préoccupation incessante, son constant souci.

Il ne faut point se laisser duper par l'apparence trompeuse des mots. Les désignations de *tory* et de *whig* se traduiraient fort improprement par *conservateur* et par *libéral* ou *radical*. Le rôle des tories dans l'histoire anglaise n'a pas toujours été celui d'adversaires de la liberté, et la position prise par

les whigs s'est souvent trouvée en contradiction avec leur programme officiel. Il faut chercher l'explication de l'attitude respective des deux partis dans ce fait que le whig s'attachait surtout à l'intérêt mercantile des commerçants des grandes cités, tandis que le tory défendait surtout les intérêts fonciers et agricoles. Il n'y a guère, à l'origine, entre whigs et tories, que la différence de leur lieu de séjour. Les uns représentent des citadins, les autres, des ruraux. Tous deux, en ce siècle, font bon accueil à la démocratie. Mais les premiers la préfèrent citadine. Les seconds la préfèrent rurale. On ne saurait prétendre, en tout cas, que le libéralisme soit plus étranger aux traditions du parti tory que du parti whig. Benjamin Disraëli, devenu conservateur, soutint à plusieurs reprises la thèse contraire. Elle n'a rien de paradoxal. Sous les trois premiers George, les libertés publiques ne comptaient pas de plus ardents adversaires que les whigs. Ce furent les orateurs et les hommes d'État tories qui sauvegardèrent les droits acquis. Ils rendirent encore le même service sous le despotisme de Walpole. Tour à tour, et suivant les intérêts du moment, la réforme électorale, l'émancipation des catholiques, la liberté du commerce figurèrent sur le programme de l'un ou de l'autre parti[1].

C'est bien au torysme démocratique et libéral

1. *Lettres de lord Beaconsfield à sa sœur*, traduites avec une *Introduction*, par A. De Haye (Paris, 1889).

qu'entendait se rallier Benjamin Disraëli. Il prétendait même pousser son parti plus avant dans cette voie. Et ce fut dans ce sens-là, en effet, que s'exerça son action. Quelque opinion qu'on ait sur cette politique, il faut admirer la hardiesse de lord Beaconsfield, la sagacité de ses plans, sa ténacité et sa souplesse. Les individus tout d'une pièce, les caractères absolus réprouvaient sa façon d'exercer le pouvoir. Ils n'ont pas mesuré leurs critiques au grand homme d'État tory. Carlyle, qui détestait les Israélites et à qui les réformes introduites par Disraëli dans le suffrage universel paraissaient constituer un véritable danger national, s'est répandu contre lui en invectives fougueuses. Il traitait sa politique de « politique de saltimbanque » et montrait le *leader* tory sous la figure d'un sorcier hébreu dansant une sarabande folle sur le ventre du peuple anglais. L'image est pittoresque, plaisante, et tout à fait dans la note habituelle au grand prêtre des *Héros*. Mais elle fait au sorcier juif un tort immérité. Je persiste à croire que les saltations de Disraëli constituèrent une opération de nécromancie profitable. John Bull se trouva bien d'être ainsi foulé. Par son traitement énergique, le sorcier juif infusa au parti tory, compromis par sir Robert Peel, un sang plus jeune. Il l'orienta vers une direction nouvelle, tout en le ramenant à sa tradition vraie, celle des Bolingbroke et des Pitt. C'est dans l'œuvre de

Bolingbroke passionnément étudiée que Disraëli trouva les principes essentiels du torysme démocratique. Son office se borna à les rajeunir, opération qui demandait, il est vrai, beaucoup d'intelligence et de tact. Le *leader* tory a marqué lui-même, à plusieurs reprises, tout ce qu'il doit à Bolingbroke et il proclame très haut que son rôle se borne à renouer une tradition : « Oui, s'écrie-t-il dans son roman de *Sibyl*, oui, le torysme se relèvera de la tombe sur laquelle Bolingbroke a versé ses dernières larmes, pour rendre la force à la couronne en même temps que la liberté au sujet et pour proclamer que le pouvoir n'a qu'une fonction : *assurer le bien-être du peuple.* »

Il est donc absurde de prétendre avec les adversaires de lord Beaconsfield que sa politique montrait une ignorance complète des aspirations du peuple anglais. Mais il est juste d'affirmer qu'elle trahissait l'homme d'une autre race. Dans un élan de rancune, Gladstone traita, un jour, son irréductible adversaire d' « étranger sans la moindre goutte de sang anglais dans les veines ». Que lord Beaconsfield fût d'origine étrangère et qu'il y parût à ses actes, c'est la thèse que nous soutenons ici. Mais les raisons par où Gladstone le voulait prouver ne valent pas grand'chose. La politique de son rival montre, au contraire, une connaissance minutieuse des traditions britanniques, une science merveilleuse du caractère national qui est celui des

illustres et redoutables insulaires. Cette science si sûre prouve justement l'origine exotique de lord Beaconsfield. Il n'était possible qu'à un étranger, qu'à un homme sans racines profondes dans le sol national de prendre à la tête de son parti une position si bizarre à la fois et si décidée. Un véritable Anglais n'est pas le maître absolu de ses opinions et de ses actes politiques. Ses ancêtres, ses parents ont en quelque sorte choisi pour lui. Il est plus ou moins prisonnier d'une tradition de famille, tout au moins influencé par les *préjugés* héréditaires. Aucun obstacle de cette sorte n'entravait la liberté morale du rénovateur tory. Sa famille n'avait aucun passé sur le sol anglais. Il pouvait observer ses compatriotes, les juger en parfait état de cause avec plus de sérénité que personne. Spectateur désintéressé, il lui était loisible de pénétrer dans toutes les ruches, de surprendre dans leur travail toutes les abeilles et de composer à son tour, avec ce qui lui semblait excellent dans leur miel à chacune, un miel disparate, mais supérieur. Tel fut, à le considérer sans parti pris, le rôle politique de lord Beaconsfield. Gladstone a raison : son origine étrangère s'y découvre ; mais l'influence qu'il exerça ne fut pas malfaisante, l'illustre tory ayant rapporté de ses études historiques et philosophiques cette conviction que toute réforme doit s'effectuer dans le sens des mœurs, des lois et des traditions du pays. Il avait en horreur cette sorte de politique qui s'inspire

d'idées *a priori* et prétend imposer le progrès en vertu de principes abstraits logiquement enchaînés. Plût à Dieu que la politique des hommes d'Etat israélites, dans l'Europe contemporaine, se fût toujours montrée aussi prudente et aussi nationale!

« Le gouvernement doit se proposer l'amélioration du sort des pauvres », voilà le refrain de lord Beaconsfield, voilà le principe dont il pénétra, fidèle à l'idéal démocratique d'Israël, le torysme renouvelé. C'est pourquoi son souvenir reste cher à la nation anglaise. « Dizzy » incarne à ses yeux deux penchants que le peuple, en Angleterre comme ailleurs, aime à voir réunis : la sympathie pour les humbles et la science du décor. Les goûts élégants de Benjamin Disraëli, son dandysme, son *snobisme* aussi, le prédestinaient à une évolution dans le sens conservateur. Il réalisa ce chef-d'œuvre de l'accomplir sans renier l'essentiel de son programme, de faire mieux encore, d'en exécuter, une fois arrivé au pouvoir, certaines clauses essentielles. De même que les pauvres lui en gardèrent de la reconnaissance, l'historien impartial lui en doit témoigner de la considération.

Sous quelle forme, maintenant, lord Beaconsfield concevait-il le gouvernement populaire? L'appareil en était fort simple. Dès son arrivée au pouvoir, le *leader* conservateur abandonna toute idée républicaine. Il comprit que le peuple, en

Angleterre du moins, ne conçoit le gouvernement que sous la forme monarchique. A la tête du pays se trouvera donc un souverain, et la royauté sera héréditaire. Mais au lieu de chercher son appui, comme il est de règle aujourd'hui, dans les classes moyennes, le monarque se rapprochera de la noblesse terrienne, soutien naturel du trône. Il gouvernera avec l'aristocratie pour le peuple. Ce système relègue à l'arrière-plan la classe intermédiaire de la nation, la bourgeoisie, le *tiers état*. Lord Beaconsfield méprisait fort cette catégorie sociale et ses intérêts. Rien de grand, disait-il, ne peut sortir de la bourgeoisie. Elle signifie médiocrité et stagnation. La noblesse et le peuple, le peuple et la noblesse, voilà les deux ordres de la nation par qui s'accomplira le progrès. Comment concilier le gouvernement par les Chambres avec de tels principes ? C'est purement impossible. Aussi l'illustre parlementaire ne se faisait-il pas faute de marquer son peu d'estime pour la forme gouvernementale qui l'avait porté au pouvoir. S'il n'eût tenu qu'à lui, les représentants des communes et les pairs eussent été renvoyés dos à dos dans leurs circonscriptions respectives. Un vaste système de gouvernement municipal eût avantageusement remplacé les cadres existants. Lord Beaconsfield préconisait le retour à l'ancienne organisation paroissiale. Il rêvait d'une sorte de restauration féodale basée sur un contrat entre l'aristocratie et

les masses laborieuses, et dont celles-ci surtout devaient profiter. Inutile d'ajouter que ce plan singulièrement chimérique ne possédait aux yeux du théoricien qu'une signification idéale. Telle était son utopie, mais il ne chercha pas à en réaliser plus qu'il n'était humainement possible. Son zèle progressiste s'attacha surtout à la modification, dans le sens démocratique, du suffrage universel tel qu'il se pratiquait en Angleterre. Son bill de 1867 sur la réforme parlementaire reste, dans cet ordre de conquêtes, sa victoire la plus caractéristique. Il suffit désormais d'être domicilié et de payer l'impôt pour avoir le droit de suffrage. Plus d'un million d'électeurs nouveaux, appartenant à la classe ouvrière, entraient ainsi dans l'arène politique. Il ne manqua pas de gens prudents pour attaquer la loi projetée, pour en dénoncer les dangers. Lord Beaconsfield passa outre. Il avait calculé qu'en s'opposant au bill de réforme les ultra-conservateurs eussent nui à leur propre parti, les radicaux eussent été accusés de tiédeur réformatrice. Lord Beaconsfield avait vu juste. Le bill fut adopté. Et l'honneur de cette réforme démocratique entre toutes rejaillit à la fois sur le parti conservateur et sur son chef.

D'autres mesures du même ordre, et plus généralement consenties, signalèrent les passages successifs de lord Beaconsfield au pouvoir. Il promulgua des règlements en faveur des ouvriers de fabrique,

il obtint la diminution des heures de travail pour les enfants employés dans les usines, il fit adopter un *factory act* interdisant aux patrons d'embaucher les garçons et filles âgés de moins de dix ans. L'acte sur la santé publique de 1875 prescrit des mesures sévères relatives à l'hygiène. L'acte sur les logements insalubres tend à fournir aux ouvriers des demeures saines à bon marché.

Les tories n'approuvaient pas unanimement — tant s'en faut — la politique généreuse, mais parfois téméraire, du chef. Lord Beaconsfield dut conquérir ses partisans comme ses adversaires. Il avait prévu la résistance. Elle ne le surprit point. Il savait, à l'avance, que son torysme à lui n'était pas le torysme ordinaire. Son roman de *Coningsby* fait le départ entre les bons et les mauvais conservateurs. Les premiers, il les enrôle dans la *Jeune Angleterre*, il leur inculque ses aspirations démocratiques et leur inspire son noble idéal. Avec le héros du livre, ces novateurs estiment que la vieille génération conservatrice anglaise se compose en majeure partie d'individus médiocres animés d'idées surannées et basses. Le cupide, cynique, antipathique lord Monmouth incarne ces retardataires, ces mauvais tories. Lord Beaconsfield, une fois ministre, dut composer avec les lords Monmouth, nombreux dans le parti qu'il dirigeait. Il rentrait dans son dessein ouvertement avoué de faire l'éducation du torysme suivant

le plan indiqué dans *Coningsby*. Et c'est merveille que ce projet n'ait pas complètement échoué. C'est merveille qu'avec une armée où les lords Monmouth siégeaient en nombre, lord Beaconsfield ait réalisé les réformes qu'on connaît, qu'avec un état-major résolument conservateur il ait fait une politique presque radicale.

Aristocrate par le cerveau, mais démocrate par le cœur, il avait le respect de l'opinion publique. Il entendait que le gouvernement agît toujours selon le désir des masses. Le plan idéal de lord Beaconsfield comportait la suppression du parlement et conservait, entre le souverain et le peuple, un rouage unique : la presse. L'auteur de *Coningsby* professait une confiance illimitée dans la puissance moralisatrice de la parole écrite. Il croyait au journal et au livre comme instruments d'éducation nationale. Et c'est pourquoi il écrivit ses romans, véritables pamphlets, bien plus intéressants par les idées qu'ils exposent que par les aventures qu'ils retracent. La pensée démocratique de Disraëli éclate dans ces récits avec plus de force encore que dans les lois qu'il promulgua. *Sibyl*, le plus célèbre de tous, peut-être, porte en sous-titre *les Deux Nations*. Les deux nations, ce sont les riches et les pauvres, les riches, contre qui l'auteur profère l'anathème avec la fureur vengeresse d'un prophète de l'Ancien Testament, les pauvres, dont il défend la cause avec une élo-

quence d'autant plus incisive qu'elle ne dégénère jamais en déclamation. Benjamin Disraëli a tracé dans *Sibyl*, de sa fine main de dandy, d'inoubliables tableaux de la misère ouvrière. Il a dit d'une façon sobre et brève le désespoir du travailleur qui gagne 10 schellings par semaine et qui doit, avec cette somme, assurer son entretien et celui des siens. Il a justement flétri la basse cupidité du gentilhomme, seul propriétaire des logements ouvriers à dix lieues à la ronde, qui gémit de ne pas toucher régulièrement le prix de ses loyers et pousse ses tenanciers à l'émigration, dans l'espoir qu'il n'aura plus sous les yeux le lugubre spectacle de leur misère.

Toute œuvre peignant la détresse du prolétaire doit conduire le lecteur apitoyé à la mine. L'auteur de *Sibyl* n'y manque pas. Il montre un charbonnage, comme Dante montrait à ses contemporains l'enfer. Un frisson de sympathie éperdue court le long de ces pages douloureuses. Nulle part Disraëli n'est plus maître de son style, nulle part son sarcasme n'a porté davantage. Il détestait les puritains et les piétistes. Aussi, de quels coups cinglants il flagelle les riches hypocrites, qui envoient dans les colonies des ballots de bibles et de *tracts* et qui, sitôt après, s'en vont siéger parmi les administrateurs d'une mine où les dividendes suintent le sang de victimes lamentables : vieillards, petits garçons, jeunes filles morts à la peine !

Un critique[1] a justement marqué une parenté de ton entre les revendications sociales de *Sibyl* et tel pamphlet ou discours de Ferdinand Lassalle, le célèbre agitateur socialiste allemand. Lassalle aussi était juif. Lui aussi, il affichait à Berlin — comme Disraëli à Londres, — des opinions démocratiques, tout en cherchant à conquérir droit de cité dans la noblesse. Les démêlés de Lassalle avec le baron de Doenniges, dont il aimait la fille, sont bien connus. Ses lettres fourmillent de comtes, de marquis, de ducs, tout comme les romans de Disraëli.

Certains historiens allemands estiment que Ferdinand Lassalle préparait une volte-face au moment où il périt dans un duel. Le prince de Bismarck aurait été à la veille de gagner le fougueux agitateur à sa cause. Divers indices permettent de croire à la possibilité de cette conversion. Mais elle reste une pure hypothèse. La mort violente de Lassalle, éteignant son ambition au moment où elle allait peut-être se fixer, nous interdit d'établir un parallèle entre le démagogue juif-allemand et le démocrate juif-anglais. Du moins nous a-t-il paru piquant de signaler chez eux des traits de caractère communs : ces sympathies démocratiques — raisonnées et raisonnables chez Disraëli, téméraires et folles chez Las-

1. Georg Brandes, *Lord Beaconsfield* (Berlin, 1879).

salle — qui, de plus en plus, nous apparaissent comme un élément essentiel dans la psychologie de l'Israélite moderne.

II

LE THÉORICIEN SÉMITIQUE

« Je ris, s'écria un jour lord Beaconsfield, quand j'entends reprocher à un homme d'avoir suivi, à une époque précédente, une autre politique que celle qu'il suit maintenant. Tout ce que je veux savoir se borne à ceci : sa politique actuelle est-elle juste, nécessaire, utile? » Ce droit à l'évolution a été proclamé un jour, en plein Reichstag, et dans des termes semblables, par le prince de Bismarck. Chancelier de l'Empire et premier ministre revendiquaient là un droit élémentaire. Quand ici-bas tout se modifie incessamment autour de nous, pourquoi l'homme mettrait-il son orgueil à persévérer dans des principes immuables? Changer n'est-ce pas progresser? N'est-ce pas, en tout cas, apprendre?

Nous ne reprocherons donc pas à lord Beaconsfield d'avoir professé sur l'égalité des opinions successives fort dissemblables. Nous les enregistrons simplement à titre de document. Je ne sache

pas qu'il se soit expliqué sur ces divergences ni qu'il ait jamais cherché à concilier l'*égalitarisme* du *Revolutionary Epick* avec les théories si ingénieuses sur l'*inégalité* des races humaines qu'il formula par la suite. Peut-être eût-il soutenu que l'égalité politique se peut fonder par des institutions appropriées, tandis que l'inégalité des races tient à la nature et que les réformes politiques sont impuissantes à les rendre égales. La distinction serait assez subtile. Il semble bien qu'au moment où le jeune poète Disraëli entonnait un hymne à l'égalité issue de la Révolution Française, il n'élaborait pas encore sa théorie de la *précellence des Juifs*, avec laquelle, dans son âge mûr, il étonna ses contemporains. Quoiqu'il en soit, voici ce curieux système, tel qu'il est exposé dans ses romans et dans ses écrits politiques.

Nous avons rapporté l'opinion du Juif Spinoza contre l'idée de race. Lord Beaconsfield, au contraire, croit à la race. Disons mieux : il ne croit qu'à la race. Le banquier israélite Sidonia s'écrie, dans *Tancred :* « Tout est race. Il n'y a pas d'autre vérité. » (*All is race, there is no other truth.*) Et plus loin : « L'idée de race, dit-il, est la grande vérité dans laquelle se fondent toutes les vérités. » (*The great truth into which all truths merge.*) Dans *Coningsby*, dans la *Vie de George Bentinck*, dans la *Préface générale*, lord Beaconsfield revient sur cette opinion, il la proclame, il la crie.

Les races sont des cadres fixes, définitifs, éternels, créés par Dieu. Le mélange des diverses races constitue une souillure abominable. Il cause un tort incalculable aux diverses parties contractantes. Qu'arriverait-il, demande lord Beaconsfield, si les Anglais se mêlaient dans les colonies aux autochtones? Ceux-ci ne tarderaient pas à redevenir les maîtres. Ils l'emporteraient sur le conquérant abâtardi et le chasseraient ignominieusement. La sage réserve qui empêche les blancs de s'unir aux races de couleur est unanimement approuvée. Elle est la règle universelle. Ce devrait être aussi la coutume au sein des races blanches. Les unions entre Sémites et Ariens tournent au plus grand préjudice des uns et des autres.

Lord Beaconsfield pose en axiome que les races les plus pures sont les plus nobles et les plus capables de progrès. Ici, nous l'arrêtons. Nous contestons la justesse de cette thèse. Nous l'avons d'ailleurs déjà combattue dans un précédent chapitre de cet ouvrage[1]. Non, il n'est pas vrai que la qualité d'une race soit en raison de sa pureté. Les grandes nations modernes, la France, l'Angleterre, l'Allemagne proviennent du mélange des races les plus diverses. Mais laissons lord Beaconsfield poursuivre son exposition. Aussi bien n'est-ce là que le premier point de sa thèse.

1. Voir page 14.

S'il cherche à prouver que la race la plus pure équivaut à la race la plus noble, c'est parce qu'il tient Israël pour la race la plus pure du monde. Et cette erreur nouvelle n'est pas moins capitale que l'autre. Nous avons marqué, dans les pages auxquelles nous faisions allusion tout à l'heure, les éléments divers qui ont altéré la race israélite : les mélanges ariens et mongols. Considérer Israël comme un *ethnos* pur, comme le seul *ethnos* pur, c'est une prétention inadmissible. Soit que la science n'eût pas encore prouvé ces altérations d'une façon irréfutable à l'époque où lord Beaconsfield écrivait, soit que cela lui convînt mieux ainsi pour l'agencement de sa thèse, il n'a pas tenu compte de ces faits certains. Quelle valeur conserve aujourd'hui son système? Aucune, absolument aucune.

Par la pureté ethnique d'Israël s'expliquerait la résistance victorieuse opposée par cette race aux persécuteurs. Les Pharaons égyptiens, les rois assyriens, les empereurs romains, les brigands scandinaves, les princes goths et la sainte Inquisition ont juré successivement la mort du peuple élu. Israël n'a pas péri pour cela. Après des siècles d'exil, de captivité, de tortures et de massacres, la postérité d'Abraham et de Jacob est plus prospère que jamais : « preuve, écrit bravement lord Beaconsfield, que l'homme cherche en vain à enfreindre l'inexorable loi naturelle qui veut qu'une race supérieure ne soit jamais absorbée

par une race inférieure. » Elles abondent, ces preuves de la supériorité d'Israël. La principale, c'est assurément la conquête d'une partie du monde par la religion du peuple juif. Sémitisme et religion signifient pour lord Beaconsfield la même chose. Le christianisme est la fleur du sémitisme. La religion juive est un tronc immense qui a jeté deux maîtresses branches : le mosaïsme et le christianisme. Cette théorie s'explique chez lord Beaconsfield par la situation particulière où il se trouvait. Il avait reçu le baptême anglican à l'âge de treize ans, mais un rabbin l'avait circoncis le sixième jour après sa naissance. Son système a pour but de sanctionner la rencontre en sa personne de ces deux sacrements hétérogènes et successifs. Dans un discours célèbre, tendant à l'admission des Juifs au sein du Parlement britannique, il exposa un jour son orgueilleuse doctrine. Il osa réclamer cette importante réforme, non pas en vertu des principes de tolérance généralement professés aujourd'hui, mais bien en raison des services rendus à l'humanité par la race juive. L'homme d'État anglais commettait le même sophisme que le poète allemand Henri Heine. Il concluait à l'identité primitive du judaïsme et du christianisme : « Le christianisme, disait-il avec dédain, c'est le judaïsme à l'usage de la multitude, mais c'est encore le judaïsme. » Ou bien : « Le christianisme est le judaïsme complété ou

n'est rien », en d'autres termes : le christianisme est un judaïsme approprié à l'infériorité des *gentils*. Sans doute il n'y a pas incompatibilité sur les points essentiels entre l'éthique juive et l'éthique chrétienne. Un Juif et un chrétien, en vertu de la stricte morale émanant de leur religion respective, agiraient de la même façon dans le plus grand nombre des cas. Mais on ne saurait prétendre que le Christ n'ait absolument rien changé à l'enseignement des prophètes. Sa doctrine aurait-elle soulevé de telles colères au sein du peuple juif si elle eût été en conformité parfaite avec l'esprit de cette nation? C'est parce que sa parole d'humilité froissait l'orgueil juif, c'est parce que ses principes d'abnégation et de renoncement contrariaient les instincts matériels et jouisseurs d'Israël que ce peuple le persécuta avec tant de férocité.

Lord Beaconsfield s'efforce de laver ses coreligionnaires du crime d'assassinat sur la personne du Sauveur. Il s'élève contre les chrétiens qui voient dans la dispersion d'Israël le châtiment de son ingratitude. Jésus-Christ, dit-il, fut exécuté par les Romains. La poignée de Juifs qui obtint sa condamnation et la foule qui hurla à la mort autour de la croix dressée ne représentaient pas la nation juive. Lord Beaconsfield est moins autorisé que personne à tenir ce langage. Il reconnaît que le Sauveur avait déchaîné contre lui les principaux de la nation et le gros du peuple. Or ce

sont là, précisément, les éléments nationaux qui, dans le système politique si diligemment édifié par lui composent la nation même et doivent faire la loi. L'enseignement du Christ irritait l'aristocratie et les masses. Comment lord Beaconsfield en peut-il conclure que sa mort ne répondit pas au vœu populaire? D'ailleurs, encore une fois, les Juifs se fussent-ils acharnés sur le Messie avec tant de haine si sa doctrine n'eût pas introduit quelque chose de nouveau dans le judaïsme? Aux contradicteurs qui présenteraient cette objection: « Mais Jésus-Christ était Juif. Comment donc ses idées n'auraient-elles pas été des idées juives? » un croyant répondrait sans doute : « Jésus-Christ est le Fils de Dieu. A ce titre, il est en dehors de l'humanité. Sa doctrine n'est essentiellement ni sémitique, ni arienne, ni rien de pareil. Elle n'a d'autre marque que la marque divine. » A cette même objection, un sceptique répondra en faisant remarquer que la Galilée, où naquit Jésus-Christ, passait, aux yeux des Hébreux mêmes, pour une terre de mélange largement habitée par le gentil, contaminée d'éléments cosmopolites et, par suite, assez méprisée. Observons encore que le christianisme se répandit exclusivement parmi les populations ariennes : en Asie Mineure, en Macédoine, en Grèce, en Italie, dans la plus grande partie de l'Europe, en Australie, en Amérique. Au sud et à l'est de Jérusalem, il ne jeta aucune

racine durable[1]. Rappelons-nous enfin que le christianisme ne reçut pas du Christ sa forme fixe et actuelle et ne conquit pas en un jour le monde gréco-romain. Il se modifia, se développa, s'accrut sous l'influence des circonstances politiques et de nécessités de toute sorte, au contact des doctrines les plus diverses.

Lord Beaconsfield, l'auteur de cette ingénieuse théorie des races, de cette brillante fantaisie où il voyait la « clé de l'histoire », s'élevait contre l'exégèse moderne des textes sacrés. Il traitait d'impies et de blasphémateurs les érudits qui considèrent l'histoire sainte comme un mythe et refusent de lui appliquer une autre méthode qu'à l'histoire profane. A son point de vue, Disraëli avait raison. L'exégèse contemporaine a démêlé dans le christianisme tel que nous le pratiquons une foule d'apports étrangers. Elle a ruiné la théorie qui voudrait nous faire croire à « Jéhovah-Jésus », comme il dit, c'est-à-dire à l'identité du judaïsme et du christianisme, et qui considère la doctrine nouvelle comme issue de toutes pièces de l'ancienne croyance sémitique.

Telle était pourtant la grande erreur historique de l'auteur de *Coningsby :* « L'Église romaine, écrivait-il, doit être respectée comme la seule Église

1. Edmond Picard, *Synthèse de l'antisémitisme* (Bruxelles et Paris, 1892).

hébraïque-chrétienne encore existante. Toutes les autres Églises qui furent fondées par les apôtres hébreux ont disparu. L'Église romaine reste debout. Les prétentions excessives qu'elle afficha pendant le moyen âge ne doivent pas faire oublier son caractère primitif, à l'heure « où elle arrivait toute fraîche de Palestine, sentant bon encore le paradis. » Ce n'est donc pas pour Rome même, mais pour ce que Rome reflète de la Palestine, que lord Beaconsfield reconnaît une sorte d'autorité morale au Saint-Siège. Son enthousiasme romain s'éteignit d'ailleurs peu à peu. Il crut découvrir qu'il ne subsiste rien dans la ville des Papes de l'antique atmosphère paradisiaque. Dans *Lothair*, il malmène rudement le clergé catholique. Il blâme et démasque la religiosité inconsistante qui anime les Polyeuctes contemporains. Il traite les cérémonies catholiques d'altérations païennes du culte véritable. Naguère, au sein du Parlement, il réclamait avec chaleur l'émancipation des catholiques, ces fils cadets de la grande famille juive. C'est maintenant à la religion anglicane, véritable héritière de la tradition d'Israël, qu'il se rallie. Elle est plus près de Dieu que toute autre parce qu'elle est plus près de Jérusalem.

Cet argument porte d'une façon spéciale dans les pays protestants comme l'Angleterre, où la Bible forme la première lecture des enfants, où les jeunes gens apprennent l'histoire du peuple juif

avant celle de leur pays, où l'atmosphère intellectuelle, dans toutes les classes de la société, est saturée d'hébraïsme. Jérusalem est la ville sainte du protestant au même titre que Rome est la ville sainte du catholique. L'apothéose de Jérusalem qui figure dans les principaux romans de Benjamin Disraëli devait sembler moins étrange aux chrétiens anglicans qu'aux chrétiens de la branche aînée.

L'auteur de *Tancred* avait éprouvé, dès l'enfance, la nostalgie de Jérusalem. Le passé de la Palestine le fascinait. Il a cru distinguer chez tous les esprits supérieurs d'Europe, dans les siècles écoulés comme dans le temps présent, le même élan mystique vers la Terre Sainte, la même tendresse spirituelle pour l'Asie. Il a baptisé cette influence le mystère asiatique (*Asian mistery*). Ce sentiment déborde l'âme des meilleurs parmi les héros de ses fictions romanesques. Un personnage sympathique se consume-t-il en Europe dans de vaines spéculations philosophiques? Se dessèche-t-il dans le *spleen* à rechercher l'origine et la fin des choses? Lord Beaconsfield l'expédie en terre asiatique par le prochain Orient-Express. Et cette cure morale — cette nouvelle croisade, pour parler avec le sous-titre de *Tancred* — ne manque jamais son effet. Le malade occidental revient d'Orient croyant, voyant, sachant et désabusé. Il lui a suffi, pour guérir, d'un voyage circulaire dans la région qui s'étend entre le Sinaï, l'Horeb et le Golgotha. Un conte de

lord Beaconsfield, intitulé *Alroy*, exprime très fortement cette idée. On y voit les aventures d'un jeune prince juif du XIIe siècle qui périt victime de son manque de foi en Jérusalem. Alroy rêvait de délivrer son peuple et remporta d'abord des succès. Dieu le protégeait. Dieu combattait à ses côtés. Mais un amour coupable fit oublier au prince sa mission divine : la délivrance de la Ville sainte. Dieu, aussitôt, abandonna Alroy. Le conquérant victorieux connut à son tour la défaite et tomba par sa faute.

« O aimable Orient! s'écrie Mme Carolina, une autre héroïne de Benjamin Disraëli, pourquoi n'ai-je pas été une Orientale? » Le plus sérieusement du monde, un personnage de *Tancred* parle ainsi : « Vous dites malheureuse Asie. Pourquoi malheureuse Asie? Quoi! le pays des actions divines et des divines paroles? Son léger sommeil a plus de vie que la veille pénible de notre Europe. Ainsi les rêves du génie l'emportent sur les plus graves méditations du vulgaire des hommes. » La paix intérieure, si l'on en croit Disraëli, ne renaîtra au sein des nations d'Europe que lorsqu'elles auront compris la puissance éducatrice du grand continent, lorsqu'elles auront admis sa suprématie spirituelle et se seront retrempées au contact de la civilisation asiatique. Aujourd'hui, plus que jamais, éclate la nécessité d'un rajeunissement européen par le moyen de l'influence sémitique.

Notre vieille Europe a perdu sa foi. Elle doit retrouver, sous peine de périr, une vérité religieuse et une croyance politique. Cette vérité, cette foi, elle ne les découvrira qu'en Orient. Mais encore, dans quelle partie de l'Orient ? Ni la Perse, ni la Mésopotamie n'ont échappé à la décadence universelle. Rien à espérer de ces pays-là. C'est en Arabie, en Syrie, que la société sémitique a gardé sa pureté primitive. C'est là qu'il faut aller chercher des modèles. C'est en se réformant sur l'exemple de ces peuples que les sociétés modernes recouvreront la santé et la force. Abraham, Moïse et Mahomet, fondateurs de clans féodaux illustres, peuvent nous donner encore de saines leçons de dévotion et de fraternité.

Lord Beaconsfield, en tant qu'homme d'État, déclarait réprouver les réformes politiques qui s'accomplissent au nom de principes abstraits et ne tiennent aucun compte du temps et du lieu. S'il est un système idéal, merveille de subtilité, chef-d'œuvre de fantaisie, mais conception intellectuelle au premier chef, n'est-ce pas le plan asiatique ci-dessus? Assurément. Aussi bien le premier ministre, distinguant toujours entre l'idéal et la réalité, n'éprouva-t-il pas, lors de son passage au pouvoir, le besoin de l'accomplir à la lettre. Mais l'homme politique, cette fois encore, agit dans le sens préconisé par l'écrivain. Sa politique étrangère refléta sa

philosophie de l'histoire. Et l'on ne saurait nier qu'en agissant de la sorte il n'ait montré un sens très exact des nécessités du moment et travaillé à la grandeur matérielle et morale du nom anglais.

Un caractère dominant de la politique extérieure du grand ministre tory consista dans le sentiment turcophile. Le *leader* conservateur méprisait les Grecs et sympathisait avec les Turcs. Il estimait ce peuple pour la bienveillance qu'il témoigna jadis à ses coreligionnaires, dans un temps où ceux-ci ne comptaient au monde que des ennemis. Il rêvait d'ouvrir, avec l'aide des Turcs, l'Asie Mineure à l'action anglaise. Il croyait à la possibilité pour l'Angleterre de conquérir les sympathies musulmanes et de régner, avec l'appui moral de l'Islam, sur l'Asie entière. La convention anglo-turque est issue de cette idée politique. Elle inaugura une phase nouvelle de la question d'Orient, dont elle changeait les bases. A l'action orthodoxe dirigée par la Russie contre l'islamisme, lord Beaconsfield opposait une entente anglo-musulmane dirigée contre la Russie. Ainsi se traduisait, dans la politique de l'homme d'État juif, sa théorie du « mystère asiatique » mise au service du maintien de l'équilibre européen. Les Anglais seraient mal venus à incriminer cette idée, qui leur a donné, parmi d'autres avantages, la possession de l'île de Chypre.

C'est encore à la fascination exercée sur lord

Beaconsfield par les pays du soleil levant qu'il faut attribuer sa politique aux Indes. Le « Premier » l'avait proclamé cent fois : il espérait, d'un contact plus étroit avec ces terres lointaines, une rénovation salutaire pour son pays. Il voulait faire de l'Angleterre une puissance orientale. Une parole vraiment prophétique, dans *Tancred*, fait pressentir tout ce qu'il réalisa dans la suite par rapport aux Indes. A cette objection que la nation anglaise se prêterait de mauvaise grâce, peut-être, à l'*orientalisation* préconisée, l'émir Fakredeen répond au nom de l'auteur : « Eh bien! alors, un coup d'État sauvera tout. Que la reine, s'affranchissant de l'autorité de ses Chambres, rassemble une grande flotte, qu'elle y entasse ses trésors, ses lingots, son argenterie, ses armes précieuses, qu'elle se fasse accompagner de toute sa cour et de l'élite de son peuple et qu'elle transporte le siège de ses États de Londres à Delhi. Là, elle trouvera un immense empire tout créé, une armée puissante, un revenu énorme... Nous saluerons l'*Impératrice des Indes!* »

Quelques années plus tard, lord Beaconsfield décidait le Prince de Galles à s'embarquer pour les Indes et à se faire voir à ses sujets. « On n'agit sur les Orientaux que par l'imagination », avait-il dit au Parlement. Le Prince de Galles approuvait les visées ambitieuses du premier ministre, et lui prêta son concours. Peu après, un

retentissant épilogue suivait ce premier acte : Benjamin Disraëli posait, en 1876, sur la tête de sa souveraine, la couronne d'*Impératrice des Indes*. Ainsi se réalisait partiellement la prophétie de l'émir Fakredeen...

Et maintenant, pour conclure, convenons que, par ses opinions et par ses actes, lord Beaconsfield trahit son origine sémitique. Son plan de gouvernement aristocratique-populaire eût surpris de la part d'un Anglais autochtone. De même encore, en matière de politique extérieure, un véritable Anglais, un Anglais né dans la religion protestante, dans la confession anglicane, eût sans doute professé d'autres opinions et choisi des moyens différents.

Les historiographes de lord Beaconsfield, et jusqu'aux plus favorables à sa cause, ont marqué nettement le caractère étranger de cet homme d'État et son isolement dans la série des grands politiques anglais de notre temps : « S'il avait hérité, écrit Froude, d'un caractère anglais, il eût pu se vouer plus complètement aux grandes questions nationales. Il eût inscrit son nom pour toujours parmi les sommités anglaises. Mais il n'était Anglais que par adoption et il ne s'identifia jamais complètement avec le pays qu'il gouverna. Il était Juif et son grand orgueil était de gouverner, bien qu'il fût Hébreu, une grande nation chrétienne. Sa carrière est le résultat de circonstances spé-

ciales et d'un caractère spécial. Il est seul de son espèce dans l'histoire politique anglaise. » Plus catégorique encore, le langage de M. De Haye : « Avec Disraëli, écrit-il, c'est l'*idée juive* qui arrivait au pouvoir, et, tant qu'il eut l'autorité, la race persécutée et honnie a pu dire qu'elle menait l'État. »

CHAPITRE VII

JUDAÏSME ET SOCIALISME : KARL MARX (1818-1883)

L'évolution démocratique du monde a réalisé, depuis cent dix ans, des progrès immenses. La Révolution française appelait au « banquet de la vie » toute une catégorie d'individus qui, jusqu'alors, avaient dû se contenter de reliefs fort maigres et de miettes fort sèches. Une classe nouvelle, la bourgeoisie, se forma. Le tiers état, qui, naguère encore, n'était presque *rien*, devint à peu près *tout*. Les souverains et la noblesse — et jusque dans les pays restés monarchiques — durent compter avec lui et ne purent désormais rien sans son appui.

L'histoire du XIXe siècle se réduit à celle de la bourgeoisie. Mais la suprématie de cette classe a été de bonne heure battue en brèche. La Révolution française, d'où elle est sortie, portait en germes des principes qui devaient causer sa mort après avoir provoqué sa formation. La doctrine de certains révolutionnaires tendait non seulement à l'émancipation de la classe moyenne et à l'admis-

sion facultative de tous aux charges publiques, mais encore à la communauté même des biens : le babouvisme montre le socialisme contemporain à l'état embryonnaire. Ces prétentions ne faisaient pas le compte de la bourgeoisie, préoccupée de canaliser la Révolution et de la faire servir à son seul profit. Toute l'histoire de ce siècle — en France plus qu'ailleurs — se résume dans les tentatives du tiers état pour tirer à soi la couverture tissée par la Révolution. Ces efforts ne sauraient indéfiniment aboutir. La Révolution française n'est qu'une étape dans l'évolution démocratique du monde occidental, où le judéo-christianisme, la Réforme, la Révolution d'Angleterre représentent des étapes précédentes. A la Révolution politique de 89 doivent succéder des révolutions sociales plus complètes, jusqu'à parfait épuisement de la formule démocratique. Après quoi, l'humanité reprendra l'essor au nom d'autres principes, peut-être diamétralement opposés.

Il est possible que le règne de la bourgeoisie dure quelque temps encore; mais cette domination sera de plus en plus troublée. Les admirateurs du régime actuel perdent leur latin et gaspillent leurs statistiques à démontrer que notre forme sociale est un couronnement, une fleur exquise, et qu'il serait sacrilège d'y rien toucher. Qu'importe à la masse, qu'importe à ces électeurs — aujourd'hui détenteurs de la force, puisqu'ils repré-

sentent le nombre — que les « principes de 89 » s'accommodent mal du « socialisme »? Cette thèse, d'ailleurs, est spécieuse. Les principes de 89 ne contredisent le socialisme que si on les prend dans un sens étroit et au pied de la lettre. Pour qui cherche à voir les choses en historien et non pas en politicien opportuniste, il est clair que les principes de 89 ont frayé la voie, tout au contraire, aux expériences collectivistes dont on nous menace.

En bonne logique, toutes les conséquences matérielles et toutes les conquêtes morales de la Révolution doivent aboutir au socialisme. Les progrès de l'esprit industriel et scientifique, l'affaiblissement de la foi religieuse, la diffusion de l'instruction, la pratique de l'égalité, l'accroissement des richesses et du bien-être, la facilité des moyens de communication, voilà autant de nouveautés d'où sortira, un jour ou l'autre, une société modifiée dans le sens communiste. Ce n'est pas que les essais tentés jusqu'à ce jour en fassent désirer l'avènement. Tant s'en faut. L'année 1848, qui marque l'irruption des socialistes sur l'échiquier des partis, a laissé le souvenir d'un incomparable déchaînement de turpitudes.

A ce mouvement révolutionnaire, les Juifs ont participé en grand nombre. On trouve des noms israélites dans tous les gouvernements provisoires qui se formèrent alors au hasard des émeutes. Ce

fait n'a pas échappé à lord Beaconsfield. Et il a cru devoir l'expliquer. Dans sa *Vie de lord Bentinck*, il émet à ce sujet de subtils paradoxes. Il lui paraît impossible d'attribuer au hasard l'intervention simultanée et dans le même sens de tant de coreligionnaires. Il convient que, du nord au sud, l'Europe fut agitée et bouleversée en 1848 par des Juifs. Ces hommes d'État improvisés différaient entre eux dans l'application des moyens révolutionnaires. Leurs opinions mêmes comportaient des nuances. On trouvait dans le nombre de simples républicains et de furieux démagogues. Mais tous, de Manin à Marx, collaboraient avec une égale ardeur à l'œuvre de révolte démocratique. D'où vient cet accord? A quelle cause profonde attribuer cette floraison du radicalisme juif aux environs de 1848? Lord Beaconsfield y voit une déchéance de sa race, une infidélité d'Israël à sa tradition séculaire. Les Juifs, à l'en croire, ont naturellement l'amour de la religion, le respect de la tradition, l'attachement à la propriété individuelle. Ce sont des conservateurs-nés. Ils représentent parmi les hommes un élément de stabilité. Ils fournissent une garantie de paix. S'ils ont cédé à l'entraînement révolutionnaire, la faute en est aux tracasseries des chrétiens. C'est la persécution qu'il faut accuser « si le peuple élu collabore avec des athées, si les plus habiles accumulateurs de propriété s'allient avec les communistes, si la

race élue s'unit aux basses classes et au rebut de l'Europe ». Voilà ce que les chrétiens ont gagné à s'aliéner imprudemment l'élément israélite. Ils ont semé le vent de la persécution. Rien d'étonnant à ce qu'ils récoltent aujourd'hui la tempête révolutionnaire.

La thèse de lord Beaconsfield prouve toute l'ingéniosité de ce captivant et brillant esprit. Mais elle n'a pas plus de valeur que ses autres théories. En réalité, le Juif s'est montré de tout temps sous le jour où il a paru en 1848. Israël fut, dès l'origine, le peuple des revendications démocratiques exaspérées, la nation par excellence des guerres de classes, le théâtre de la haine des riches contre les pauvres. Admis à la vie sociale depuis la Révolution française, les Juifs ont renoué la tradition antique. Leur propre intérêt les y pousse. Emancipés d'hier, ils craignent encore pour leurs libertés et leurs droits. Terrorisés par la perspective d'une réaction, ils s'occupent de la prévenir, et dans ce dessein cherchent à jeter l'Europe plus avant dans la voie démocratique et révolutionnaire. On surprend, dans ce rôle actuel des Israélites, une concordance de l'antique esprit de leur race avec leurs intérêts contemporains. Quoi qu'en dise lord Beaconsfield, il faut voir dans Karl Marx, le plus célèbre des socialistes juifs du XIXe siècle, une personnalité deux fois logique et une figure doublement représentative.

I

DES ORIGINES JUIVES DU SOCIALISME

Nous avons déjà marqué, dans l'*Introduction* de cet ouvrage, la part prise par Israël au progrès des idées d'égalité et de justice sociales. Il nous faut revenir sur ce sujet dans ce chapitre, où nous nous proposons de rechercher ce qu'il peut entrer de judaïsme dans le socialisme contemporain et où nous tenterons aussi de montrer le lien qui rattache Karl Marx et les tribuns de son espèce à d'illustres ancêtres hébreux.

On ne saurait trop insister sur le caractère démocratique et humanitaire de la littérature biblique. Huit ou neuf siècles avant Jésus-Christ, les prophètes tonnaient déjà contre les vices des grands et des riches et exaltaient les vertus des faibles et des pauvres. Leur rhétorique véhémente et passionnée trouve dans cette antithèse sa matière préférée. Ils établissent une poétique opposition entre les mots riche, violent, impie, méchant, et les mots pauvre, doux, pieux, bon. Le livre des Psaumes reflète le mieux cette façon de voir. L'auteur de ce recueil retrace la lutte douloureuse du Pauvre et du Méchant. Et par Méchant, il faut entendre seulement l'homme puissant et riche. Le

Méchant incarne la classe aisée, l'aristocratie ou la haute bourgeoisie d'Israël. Tous les vices ont élu domicile en son âme. On chercherait vainement dans le catalogue des mauvaises passions une tare dont il ait évité la souillure[1]. Le Méchant ou le Riche est un être de violence et de sang. Il est effronté, orgueilleux, menteur, calomniateur, perfide, fourbe, tortueux dans ses desseins, méprisable. Il hait la justice et la paix. Il n'a pas de religion ni de morale. Il vit dans le péché et dans la mollesse, aux dépens du Pauvre. Celui-ci, par contre, a toutes les vertus qui manquent à son persécuteur. Le Pauvre est l'ami de Dieu, son proche parent. Il est l'oint du Seigneur et son prophète. Il est appelé à recueillir son héritage pour prix de la vie exemplaire qu'il mène. Le Pauvre pratique la justice et la religion. Il est humble, moral, pur de cœur, plein de droiture. Un des phénomènes les plus curieux de la littérature des Psaumes consiste dans la confusion établie entre le Méchant ou Riche et l'Etranger. C'est là une idée purement socialiste, dont on trouverait malaisément, à la même époque, d'autres exemples en dehors de la poésie hébraïque. Préludant à l'internationalisme des révolutionnaires contemporains, le psalmiste traite de même les méchants de l'intérieur et les ennemis de l'exté-

1. Isidore Loeb, *la Littérature des pauvres dans la Bible* (deux articles dans *la Revue des études juives*, t. XX et XXI).

rieur. Les mêmes vices souillent les uns et les autres. Les mêmes épithètes vitupératives s'appliquent à tous les deux : les *méchants* sont les *étrangers* du dedans et les *nations* sont les *méchants* du dehors. De même que les méchants se conjurent contre les pauvres, ainsi les nations se liguent contre les Hébreux.

Le Méchant ne fait pas partie d'Israël. Pour les poètes de la Bible, le peuple élu se borne à la classe misérable et vertueuse de la nation juive. Seuls, les pauvres comptent aux yeux de Dieu. Seuls, ils auront droit aux récompenses que le Seigneur destine à ceux qui marchent dans sa voie. Et voici encore un trait bien caractéristique : ces récompenses sont toutes d'ordre temporel. Un optimisme robuste, mais peu élevé, anime les poètes hébreux les plus désespérés en apparence. Ils s'obstinent à proclamer le règne passager de l'injustice. La *Providence* ne saurait tarder à intervenir pour remettre chacun à sa place. Le mal qui triomphe en ce monde sera réparé dès ce monde en vertu d'une sentence divine : « Dieu se lèvera pour le jugement, pour secourir tous les Humbles. » Le Pauvre, alors, prendra la place du Méchant, et celui-ci expiera cruellement sa prospérité passée. On ne saurait rien imaginer de plus rancunier que l'âme mélodieuse du psalmiste. Ses imprécations contre le Riche semblent écrites avec du feu et du sang. On croit entendre les hurlements

à mort de quelque tribu de Peaux-Rouges dansant autour de leurs victimes la répugnante danse du scalp. Jamais la soif des représailles n'a été poussée plus loin que par le Pauvre hébreu : « Son œil verra la punition et la chute du Méchant et il se moquera de son ennemi, il jouira de sa vengeance, ses pieds marcheront dans le sang du Méchant. » Le psaume CIX décrit les punitions réservées au Méchant. Le psalmiste les savoure en quelque sorte à l'avance : pour le *Méchant*, point de pitié, point de justice, ses jours seront brusquement tranchés, sa femme deviendra veuve et ses fils resteront orphelins, ou bien ils parcourront le monde en mendiant. Ou bien des étrangers détruiront sa maison, ou bien des créanciers s'empareront de ses richesses. Personne ne prendra pitié de lui ni des siens, Jéhovah pas plus que les hommes. La prière même du Méchant lui sera imputée à faute par l'Éternel. Son nom périra dès la seconde génération et rien à la surface de la terre ne rappellera seulement son souvenir.

Ces malédictions enflammées du Pauvre contre le Riche, ces protestations contre les inégalités sociales qui font le sujet des psaumes, elles ne retentissent pas avec moins d'éclat chez les autres écrivains bibliques. Renan a intitulé un chapitre de son histoire d'Israël *Première apparition du socialisme*. Et il a formulé sa thèse comme suit : « Le iahvéisme des prophètes de Juda est essentiel-

lement une religion sociale. Son but est la réforme de la société par la justice. Israël a fondé la protestation des pauvres, la réclamation de justice et d'égalité, la fraternité au sein de la confrérie. » Nous avons vu de quelle façon la législation hébraïque traduisit ces sentiments. La tendance humanitaire est sensible en Israël dès le *Deutéronome*. A travers toute l'antiquité biblique, résonne l'écho douloureux des plaintes du déshérité accusant le riche, plaintes si énergiquement exprimées par les pauvres en présence de Néhémie : « Notre peau vaut celle des autres et nos enfants valent les leurs. »

Selon toute apparence, le sort des basses classes dans l'antiquité biblique ne passait pas en rigueur celui des indigents dans l'antiquité classique. D'où vient donc que les Hébreux aient poussé vers le ciel un cri de révolte à ce point plus douloureux et tragique? La cause en est à une différence essentielle entre la religion hébraïque et les religions des peuples de l'antiquité classique, différence que nous avons déjà marquée, mais sur laquelle il faut revenir. Les Grecs croyaient à l'éternité du principe pensant, c'est-à-dire à l'immortalité de l'âme. Ils espéraient pour le lendemain de la mort une autre vie où l'homme recevrait soit la récompense, soit le châtiment de ses actes terrestres. En honorant les dieux immortels, ils croyaient assurer à leur âme pareillement immortelle une destinée

à venir pleine de félicités mal définies. Ils se consolaient des revers présents par l'espoir de futures délices. Et, dans l'attente, ils se résignaient à leur sort.

Rien de semblable chez les Hébreux. L'esprit réaliste de ce peuple s'attache exclusivement aux intérêts matériels et son horizon ne dépasse pas la vie humaine, de sorte qu'un *tiens* ici-bas lui semble infiniment préférable à beaucoup de *tu l'auras* supra-terrestres. La croyance à l'immortalité de l'âme n'était pas un dogme hébreu. Dieu seul durait éternellement. Tout finissait pour l'homme avec la mort. Dès lors, les cris de révolte de la plèbe hébraïque se comprennent aisément. Puisque tout s'achève avec cette vie terrestre, qu'elle se passe du moins le plus confortablement possible. A se résigner au malheur, l'homme conclurait un marché de dupe. La pauvreté ne passe pas, aux yeux de l'Hébreu, pour une vertu. C'est un accident fâcheux qu'il faut réparer. L'individu des temps bibliques, considérant ici-bas l'injustice triomphante, n'admet pas que cette calamité dure éternellement. Un tel spectacle le révolte et l'irrite. Son idéal séculaire le porte à souhaiter la félicité du genre humain dès ce monde. Il rêve pour tous les hommes et pour tous les peuples la plus large satisfaction de leurs besoins matériels, seule forme du bonheur qu'il conçoive. Avec quelle âpreté il retourne sous toutes ses faces le

chimérique problème de la justice distributive!

Ces aspirations se fixèrent peu à peu sous forme d'un dogme qui est la création propre du génie hébreu et sur lequel repose encore toute notre civilisation occidentale : nous voulons parler de l'idée messianique. La définir est difficile. On ne la trouve exposée nulle part d'une façon satisfaisante. C'est la petite fleur bleue dont le parfum grisait les croyants, mais que nul d'entre eux ne cueillit jamais. C'est une fantaisie de poète, c'est un rêve doré qui se prête à tous les caprices de l'imagination individuelle. L'idée messianique repose sur la croyance à l'égalité de tous et à la perfectibilité du genre humain. L'homme n'est pas destiné par essence au mal et au malheur. Un jour viendra où tout sera parfait dans un monde parfait. L'âge d'or se trouve devant nous, et chaque instant qui s'écoule nous en rapproche. Cette ère de justice s'ouvrira par la venue d'un Messie impatiemment attendu par les Juifs depuis l'époque la plus reculée. Le prophète Isaïe se faisait déjà une idée très haute de la félicité messianique : « Les hommes bâtiront des maisons et y habiteront. Ils planteront des vignes et ils en mangeront le fruit. — Ils ne bâtiront pas des maisons pour qu'un autre y habite; ils ne planteront pas des vignes pour qu'un autre en mange le fruit. — Ils ne travailleront plus en vain et n'engendreront plus des enfants avec crainte; car ils seront la postérité

des bénis de l'Éternel. » (Isaïe, LXV, v. 17-25.)

Les écrits des autres prophètes et les psaumes ne reflètent pas l'idée messianique avec moins d'intensité. Et l'élaboration de cet idéal constitue, certes, un des plus grands titres d'Israël à l'attention du sociologue. N'est-il pas surprenant de rencontrer chez ce petit peuple entouré d'ennemis redoutés et puissants l'idée de la fraternité universelle ? On en chercherait vainement dans l'antiquité arienne une autre expression. Il faut remonter, de nos jours, jusqu'à la Révolution française pour la voir renaître. Les Hébreux concevaient très fortement cette espérance de la réconciliation finale des nations avec Dieu. Ce devait être la dernière conquête de l'ère messianique. Elle devait suivre le jugement et l'extirpation du Méchant. Après la conversion des gentils, tous les hommes seront bons et justes et adoreront Dieu. Les nations ne formeront plus qu'une seule nation réunie sous le sceptre de Jéhovah. Le cœur de tous les hommes et de tous les peuples battra à l'unisson.

A cette utopie grandiose, l'auteur de l'*Apocalypse* donna une précision nouvelle. Il fixa une date : les temps messianiques dureraient mille ans, d'où le nom de *millenium* donné à cette théorie.

Par le christianisme, elle a conquis l'Europe et exercé sur tous les esprits une immense influence.

L'idée messianique, c'est-à-dire la croyance à l'avènement des bons et des pauvres et au châtiment des méchants et des riches, la foi dans le triomphe terrestre de la justice, résume la pensée juive dans ce qu'elle a de plus original et de plus puissant. Il suffit de regarder autour de nous pour voir combien nous en sommes encore imprégnés et combien, sous ce rapport, nous restons tributaires du judaïsme. Foi dans la Providence, croyance à la bonté primitive de l'homme, voilà autant de manifestations de cette idée. En un certain sens, les révolutionnaires qui font profession de mépriser le christianisme montrent toute l'insuffisance de leur philosophie. On a dit du XVIIIe siècle qu'il fut antichrétien. Et tout le monde a compris ce langage qui, au fond, était impropre. Le XVIIIe siècle fut anticatholique seulement. Son opiniâtre effort repose en réalité sur un ensemble d'idées judéo-chrétiennes.

L'emportement avec lequel la Bible défend la cause démocratique a donné lieu à une exagération manifeste : on a vu dans les aspirations à la justice sociale, dans les tendances *socialistes* un principe exclusivement juif, comme dans la croyance à l'immortalité de l'âme une opinion essentiellement arienne. Pour Ernest Renan et Frédéric Nietzsche, ces deux esprits si dissemblables, toute la philosophie de l'histoire tient dans ce fait. Tous deux ont clairement aperçu le rôle joué dans la

civilisation européenne par l'élément juif. Tous deux ont nettement distingué la part immense qui revient au judaïsme dans la constitution de la religion chrétienne sous la forme où elle a conquis l'Europe. Mais l'un et l'autre ont exagéré cette influence. Hellénisme et judéo-christianisme se sont si bien confondus qu'on ne saurait établir, comme ils ont fait, une opposition absolue, nettement tranchée entre les deux courants.

Ils ont d'ailleurs jugé aussi différemment que possible le rôle du peuple élu en Occident. Si Renan fait gloire à Israël d'avoir exhalé la plainte du pauvre et proclamé la religion de la souffrance humaine, Nietzsche en fait à ces mêmes Juifs un terrible grief. Il retrace la lutte que se livrent depuis deux mille ans ces deux principes : la *morale des maîtres*, florissante dans les sociétés de l'antiquité classique, et la *morale des esclaves*, création hébraïque, propagée par les Juifs et aujourd'hui triomphante. A son tour, il répète le *Tandem vicisti, Galilee!* de l'empereur Julien. Et la victoire du principe judéo-chrétien lui arrache des blasphèmes désespérés. Il met en regard, d'un côté l'idéal aristocratique et païen de la Grèce ; de l'autre, l'idéal démocratique-égalitaire de la Judée. Confondant à tort l'antique religion sémitique et le christianisme moderne, où il méconnaît l'apport considérable de la philosophie hellénique, il se lamente sur la pauvreté de notre idéal et appelle

de tous ses vœux la *transvaluation des valeurs morales* qui rendra à l'Europe la santé et la vigueur. Il décrit, avec une verve incomparable et dans un style d'une admirable magie, le labeur occulte des esclaves transformant en vertu leur bassesse et leur lâcheté :

« Quelqu'un veut-il descendre dans le mystérieux abîme où l'on voit comment se fabrique un idéal sur terre ? demande-t-il. Qui se sent ce courage?... Allons : d'ici, le regard plonge sur ce sombre atelier.

« ...Dites ce que vous voyez, homme des périlleuses curiosités — c'est moi, maintenant, qui vous écoute. — Je ne vois rien, mais je n'entends que mieux. Ce sont des murmures et des chuchotements qui s'échappent, mystérieux, sournois, discrets, de tous les coins et recoins. Il me semble qu'on ment ; une douceur mielleuse englue chaque son. La faiblesse doit être changée en un mérite par quelque tour de passe-passe, ce n'est pas douteux, tout est bien comme vous le disiez. — Et puis ? — Et l'impuissance qui ne peut réagir en *bonté*, la bassesse apeurée en *humilité*, la soumission à ceux qu'on hait en *obéissance* (elle s'adresse à un être qui, disent-ils, exige cette soumission — ils le nomment Dieu). La passivité des faibles, la lâcheté dont ils regorgent, la docilité qui reste à la porte et attend paisiblement, est baptisée d'un beau nom, la « patience », qui passe sans doute, elle aussi, pour une vertu... Ils parlent

aussi « d'aimer leurs ennemis » — et ils en suent... — Et puis ? — Maintenant, ils me donnent à entendre qu'ils ne sont pas seulement meilleurs que les Puissants et les Maîtres de la terre, dont ils doivent lécher les crachats (non par peur, oh ! non, pas du tout par peur, mais parce que Dieu ordonne de respecter toute autorité), mais qu'ils sont aussi mieux lotis qu'eux, ou que, du moins, ils seront un jour mieux lotis qu'eux. Assez ! assez ! je n'y tiens plus. De l'air ! de l'air ! Cette échoppe où l'on *fabrique l'idéal*, il me semble qu'elle pue le mensonge à plein nez. »

Citons encore la dernière partie de ce morceau si caractéristique :

« ... Je comprends, j'ouvre encore une fois mes oreilles (hélas ! et je me bouche le nez). Maintenant seulement, je saisis ce qu'ils disaient depuis longtemps déjà : « Nous, les Bons, nous sommes les Justes » ; ce qu'ils demandent, ils ne l'appellent pas la revanche, mais le « triomphe de la justice » ; ce qu'ils haïssent, ce n'est pas leur ennemi, non ! ils haïssent l'*iniquité*, l'*impiété* ; la foi qui les anime n'est pas l'espoir de la vengeance, l'ivresse de la douce vengeance (*plus douce que le miel*, disait déjà Homère), mais la « victoire de Dieu, du Dieu *juste*, sur les impies » ; et ceux qu'ils aiment en ce monde ne sont pas leurs frères par la haine, mais leurs « frères par l'amour », comme ils disent, tous les Bons et les Justes de cette terre. — Et

comment nomment-ils cette fiction qui les console de toutes les souffrances de la vie, leur fantasmagorie d'une félicité future escomptée par avance? — Comment? Entends-je bien? Ils nomment cela: *le jugement dernier;* et la venue de leur règne: *le royaume de Dieu.* En attendant, ils vivent *dans la foi, dans l'amour, dans l'espérance.* — Assez! Assez[1]! »

En réalité, la Judée ne mérite entièrement ni l'excès d'honneur que lui fait Renan, ni l'indignité que lui attribue Frédéric Nietzsche. Sans doute, les imprécations populaires retentissent à travers la Bible avec une violence inconnue de l'antiquité classique, sans doute la foi chrétienne est fille du sombre et austère Sinaï bien plus que du gracieux et riant Olympe; mais on ne saurait prétendre que la « religion de la souffrance humaine » fût une chose absolument neuve à l'heure où elle se répandit en Occident, grâce à la prédication juive. Israël hâta le triomphe de l'élément nouveau. Israël jeta dans les cœurs un ferment de révolte d'une âcreté jusqu'alors inconnue, qui agit énergiquement et promptement. Mais à cela se borne son rôle. Ce qui distingue la prédication juive, c'est la sauvagerie de l'accent révolutionnaire, c'est la rage aveugle, antisociale des prophètes, mais le fond de leur enseignement, l'idée

1. Nietzsche (W.), VII, 329-331; traduction Lichtenberger.

humanitaire, n'est pas aussi étrangère à l'antiquité classique que Frédéric Nietzsche croit pouvoir l'affirmer. Et l'on s'étonne de voir le philosophe allemand, si familiarisé avec les littératures anciennes, méconnaître ce fait évident. Corriger l'histoire est un jeu puéril. On peut cependant affirmer que l'évolution démocratique se serait produite dans le monde occidental alors même que le judéo-christianisme n'aurait pas donné à ce mouvement l'impulsion décisive.

Un savant dont le témoignage offre de par son nom une parfaite garantie, Ernest Havet, a consacré plusieurs chapitres de son bel ouvrage intitulé *le Christianisme et ses origines*[1] à rechercher dans l'antiquité les premiers balbutiements de la pitié, de la fraternité, de la justice. Il a rassemblé une grande abondance de textes et rapporté une collection de témoignages probants, d'où il ressort que le sentiment d'humanité date de l'aube de l'Histoire. Havet en déchiffre la première expression sur les monuments égyptiens. Il en découvre d'autres témoignages dans ce poème sanglant : l'*Iliade*. Dans l'*Odyssée* il en trouve encore, et de plus significatifs. La tendance moralisatrice de ce poème apparaît à chaque ligne. Les dieux y figurent comme les protecteurs naturels du pauvre. Et le va-nu-pieds y est déjà pour les gens de

1. Ernest Havet, *Le Christianisme et ses origines* (Paris, 1871).

bien « une chose sacrée ». Ernest Havet rapproche le vers : « Ce misérable qu'on repousse est peut-être un dieu », de ce verset de l'Évangile : « J'avais faim et vous ne m'avez pas donné à manger. J'avais soif et vous ne m'avez pas donné à boire. » A mesure que l'humanité se développe, la morale humaine s'affirme. Platon n'était pas Juif. Il n'en a pas moins fondé par la pensée la première société communiste. Ses lois font violence à la nature humaine. Elles imposent une dure contrainte aux instincts de la créature. Platon condamne sévèrement la volupté. Il dénonce les suites énervantes du plaisir. Il réprouve le mari qui entretient une concubine, « alors même que cette concubine est une esclave ». Non moins catégoriquement que les prophètes hébreux, il blâme la richesse : « Être à la fois éminemment bon et éminemment riche est impossible. » C'est presque le mot du Christ « qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux ». Au total, Platon recommande à l'individu de marcher humble et réglé sous la loi divine. *Humble*, c'est sa propre expression. Et c'est le mot qui tient une si grande place dans l'Évangile. Après Platon, les stoïciens passent pour les plus actifs précurseurs du christianisme. La doctrine de ces philosophes contribua puissamment à répandre les idées de fraternité et de justice aux-

quelles la religion nouvelle donna droit de cité.

Il importait de noter qu'antérieurement à Jésus-Christ et en dehors de lui une minorité s'éleva d'elle-même, dès l'antiquité, à une conception morale de l'univers et, par son action sur les esprits, facilita le triomphe juif. Dans ses *Idées morales de l'antiquité*, Denis écrit au sujet des stoïciens : « On comprit (grâce à eux) pour la première fois que l'homme n'est point naturellement un étranger ni un ennemi pour l'homme et qu'il y a au-dessus de toutes les lois nationales une loi divine et universelle, au-dessus de toutes les sociétés factices et passagères l'immortelle société des êtres raisonnables, un esprit d'universalité effaçant toutes les distinctions de caste. » On conçoit l'attrait que devait exercer la propagande juive sur le monde antique décadent. Une inclination naturelle portait les multitudes courbées sous le joug romain, les pauvres et les esclaves vers les fils de Jérusalem. Nulle part la guerre aux grands n'était mieux conduite et plus impitoyable qu'au sein de ce peuple, nulle part la résistance aux puissants n'était plus âpre. L'humanité semblait, chez les Juifs, une vertu nationale pratiquée par tous. Dès l'époque de Cicéron, ils habitaient Rome en grand nombre. Et l'on sait qu'ils y exerçaient une action politique marquée au profit du parti populaire. Leur entêtement, leur acharnement contre l'aristocratie romaine et le Sénat les faisaient estimer

et craindre. On ne connaissait pas révoltés plus haineux, déclamateurs plus acharnés à stigmatiser les turpitudes de la société antique, ses théâtres, ses fêtes, ses armées et ses lupanars. C'est en Égypte que la propagande juive remporta ses premières victoires sur l'hellénisme. Insensiblement, grâce à la centralisation romaine, elle gagna du terrain. Le monde romain devint de la sorte le monde judaïsant et, peu à peu, le monde chrétien. Un fragment célèbre de Sénèque montre le judaïsme faisant la loi au monde : *Victi victoribus legem dederunt.* Ainsi, la propagande révolutionnaire des Juifs finit par triompher. Ainsi, les principes qui n'étaient rien de plus, chez les grands philosophes du monde hellénique, qu'un ensemble d'aspirations généreuses, finirent par régler les mœurs et inspirer les lois.

Sénèque confondait les Juifs et les chrétiens. A son époque et dans sa condition, cette erreur ne saurait nous étonner. Mais nous voyons aujourd'hui plus clair dans ces choses. Nous distinguons à l'heure qu'il est les points sur lesquels l'enseignement du Christ s'éloigne de la déclamation des prophètes. Un souffle ardent d'égalité et de fraternité traverse tout l'Évangile comme l'Ancien Testament. Ces deux livres estiment le Pauvre beaucoup plus que le Riche. Mais on ne saurait nier — bien que tout le monde ne s'accorde pas à voir cet *adorable sourire* dessiné par Renan sur les lèvres de son Christ —

que Jésus tempéra ce que la doctrine prophétique avait de désordonné. Sa parole signifie humilité et douceur, alors que celle de ses prédécesseurs signifiait surtout orgueil et vengeance. La leçon prêchée par le Sauveur a moins une portée sociale que morale. La condition du progrès tient pour lui dans la régénération des cœurs. C'est par l'amélioration individuelle des âmes que s'améliorera insensiblement la société humaine. Et le grand agent de cette métamorphose, c'est l'amour du prochain, c'est l'amour à l'exclusion de tout vestige de haine hébraïque, c'est la charité. Enfin, le Christ proclame l'immortalité de l'âme. Et ce principe, méconnu par les Hébreux, combattu aujourd'hui au nom de la science, devient un des facteurs métaphysiques et moraux les plus importants de la nouvelle doctrine. On serait mal venu à prêcher l'abstinence et le renoncement à qui nie la survie des âmes. C'est pourquoi les prophètes hébreux exigeaient dès ici-bas une part égale de jouissances pour tous. Jésus-Christ, les yeux levés vers le ciel, tout en recommandant aux riches la charité, conseille aux pauvres la résignation. Pour prix de leurs souffrances terrestres, il leur promet de célestes récompenses.

Le ferment révolutionnaire répandu dans le monde par les prophètes n'a pas épuisé sa vertu. Alors que la doctrine purement évangélique recule de plus en plus dans le lointain, il continue de

travailler les sociétés contemporaines. A mesure que les masses s'éloignent davantage du christianisme, il semble qu'elles deviennent plus judaïsantes. L'idéal hébreu renaissant prépare peut-être pour le xxe siècle une formidable révolution.

On parle d'un socialisme chrétien. On cite des textes condamnant la propriété et la richesse : « Le riche est un larron » (saint Basile). « Le riche est un brigand » (saint Jean Chrysostome). « L'opulence est toujours le produit d'un vol » (saint Jérôme). « La nature a établi la communauté; l'usurpation, la propriété privée » (saint Ambroise). « C'est l'iniquité qui a fait la propriété privée » (saint Clément). Le socialisme se réclamerait à plus juste titre des Juifs. La doctrine du Christ n'impose aux communautés aucun cadre fixe. L'Église catholique a pu devenir une institution « archiste » entre toutes, elle a pu galvaniser, pour ainsi dire, par une organisation strictement hiérarchique, ce que la doctrine chrétienne toute nue contenait d'antisocial ou d'insocial sans qu'on lui puisse reprocher une infidélité à son principe. C'est peut-être la louer mal à propos; mais il n'en faut pas moins marquer le service qu'elle a rendu à la civilisation européenne en accentuant dans ses établissements l'autoritarisme qu'elle a hérité de la tradition romaine et qui coexiste, dans la doctrine chrétienne, avec le judaïsme. Toute recrudescence de l'idée purement

juive a coïncidé en Europe avec des soulèvements populaires, des massacres et des jacqueries. Les historiens révolutionnaires ne s'y sont d'ailleurs pas trompés. Retraçant le mouvement socialiste depuis les origines, ils ont noté la collaboration posthume des grands révoltés hébreux. A l'aurore du christianisme, puis vers la fin du moyen âge, des sectaires fanatiques tentèrent en faveur de l'idée socialiste de violents et sanglants efforts. Benoît Malon[1] a raison de voir dans la plupart de ces déchaînements l'effet des « réminiscences bibliques » et de montrer ces ancêtres « se repaissant de vengeances comme Jéhovah ». Ce sont encore les réminiscences bibliques et c'est l'idée millénaire qui animent les Vaudois, les Hussites, les Anabaptistes. La Réforme, enfin, et la Révolution anglaise sont imprégnées d'idées juives. Rien d'étonnant à ce que les Israélites, émancipés et libres aujourd'hui de dire leur mot, aient payé de leur personne en faveur des principes pour lesquels combattait déjà la pensée écrite de leurs aïeux. Rien d'étonnant à ce que, tout le long du XIXe siècle, les meilleurs d'entre eux aient lutté en paroles et en actes pour la cause de la Révolution et du progrès démocratique. Nous avons observé, à propos de Henri Heine, la part prise par les Juifs au saint-simonisme, ce socialisme sentimental de l'époque ro-

1. *Histoire du socialisme* (Lugano, 1879).

mantique. De nos jours, nous voyons les Juifs jouer dans la transformation communiste de la société un rôle immense. Lord Beaconsfield a fait preuve d'un singulier aveuglement en attribuant cette intervention à des causes secondaires. Non, il faut reconnaître que le socialisme est l'idée juive même, que le socialisme, tel qu'il a été prêché en Allemagne par l'Israélite Ferdinand Lassalle et codifié par l'Israélite Karl Marx, est en quelque sorte — à voir les choses de haut — une façon de catholicisme selon l'idéal juif dressé en adversaire en face du catholicisme romain, et qui gagne du terrain à mesure que celui-ci en perd.

II

DU JUDAÏSME DANS LE MARXISME

Voyons maintenant sous quelle forme, près de trois mille ans après les prophètes hébreux, se manifeste chez leurs descendants l'esprit révolutionnaire. Examinons, à ce point de vue spécial, la personne et l'œuvre du plus célèbre révolté juif de ce temps : Karl Marx. C'est à lui surtout que la doctrine socialiste doit sa teneur actuelle. C'est le marxisme qui fait tache d'huile en Allemagne. Et c'est le marxisme, amendé à la sur-

face, il est vrai, mais demeuré intact, dans ce qu'il a d'essentiel, qui exerce ses ravages sur l'esprit latin.

Mais il nous faut auparavant analyser un phénomène qui paraît contredire l'opinion que nous formulons ici, à savoir l'action prépondérante des Juifs dans la lutte engagée contre le capital. N'oublions pas, en effet, que si le socialisme contemporain doit beaucoup à Ferdinand Lassalle et à Karl Marx, c'est également parmi les Israélites qu'on observe aujourd'hui, en nombre exceptionnel, ces accumulations stériles de richesses injurieuses que le socialisme se propose de détruire et qui légitiment, en une certaine mesure, ses revendications. Karl Marx et Rothschild représentent les deux extrêmes. Or, on a dit des extrêmes qu'ils se touchent. Et, en l'espèce, cela est vrai. Karl Marx et Rothschild incarnent l'un et l'autre, sous deux formes opposées, l'idée juive poussée à son dernier degré de puissance. Le réalisme imperturbable d'Israël, sa soif de jouissances matérielles, son ignorance d'une vie future et, par suite, sa volonté de faire régner ici-bas déjà le *bonheur*, créent, suivant les tempéraments et les aptitudes, des Mayer Amschel Rothschild ou des Karl Marx. Entre ces individus si différents, il y a une ressemblance essentielle. Ils expriment la même conception de l'existence et de l'univers.

Karl Marx, médiocre psychologue, ne s'en était

pas avisé. Il méconnaissait les tendances humanitaires de sa race. Cet érudit, qui se piquait de considérer toutes choses sous l'angle de l'histoire, ignorait le rôle historique de ses congénères. Il ne vit point combien il était représentatif lui-même; il n'eut d'yeux que pour Rothschild et se crut tenu, par conséquent, d'arborer le drapeau jaune de l'antisémitisme. Karl Marx voit dans le Juif un être antisocial. Il demande : « Quel est le fondement temporel du judaïsme? C'est l'intérêt. Quel est le culte temporel des Juifs? C'est l'usure. Quel est leur dieu temporel? L'argent. » L'étroitesse de ce jugement ne laisse pas que de surprendre chez un esprit à prétentions métaphysiques.

Par la tradition et par le sang, Karl Marx appartenait corps et âme au judaïsme. Au physique, son teint olivâtre, sa barbe épaisse, ses yeux brillants au regard fuyant, sa chevelure noire et ses mains velues trahissaient clairement son origine. Il était né à Trèves, le 5 mai 1818. Son nom véritable, Mordechaï, avait été modifié, atténué, éteint, en quelque sorte, par son grand-père. En ligne directe et jusqu'au XVIe siècle, les ascendants paternels de Karl Marx comprenaient exclusivement des rabbins. Plusieurs d'entre eux ont laissé la réputation de théologiens laborieux, savants et subtils. M. Adler[1] a vu, chez un cousin de Marx, une pile

1. G. Adler, *Die Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland* (Breslau, 1885).

de manuscrits, essais juridiques, dissertations métaphysiques qui sont leur œuvre. Le père de Karl Marx avait rompu avec la tradition de sa famille. Il était avocat et il n'était plus juif, c'est-à-dire qu'il se fit baptiser, en 1814, au moment où la ville de Trèves passa de la domination française à la domination prussienne. Pour recevoir l'autorisation d'exercer une profession libérale, il fallait appartenir à la religion du Christ. Le père de Karl Marx abjura sans aucun scrupule. Il se résigna donc au baptême pour la même raison que Henri Heine. Dans ces circonstances, l'athéisme du célèbre socialiste ne saurait nous étonner. La religion chrétienne ne répondait à rien dans son esprit. Elle lui rappelait bien plutôt des sentiments abhorrés. Dans une dissertation publiée à l'âge de vingt-cinq ans, Karl Marx s'élève avec force contre les « prétendus besoins religieux » de la conscience humaine. Il ne veut voir dans le culte qu'un dérivatif aux revendications des prolétaires. Il faut donc détruire la religion, cet « opium du peuple », comme il l'appelle. L'opinion déjà rapportée de Renan, qui voyait l'aboutissement logique du judaïsme dans une religion sans dogmes et sans Dieu, trouve chez Marx une confirmation nouvelle. Le père du collectivisme n'a gardé de la foi des ancêtres que la seule volonté de fonder le royaume des cieux sur la terre. Il condamne les vertus qui dérivent de la

croyance à l'immortalité de l'âme ou qui l'impliquent. Il poursuit avec ardeur l'abstinence et le renoncement. C'est en vertu de la même règle qu'il réprouve, dans ses écrits et dans ses discours, l'épargne et l'économie. En quoi, sans doute, il a tort. Il a tort au point de vue social comme au point de vue moral. Négligeons le côté économique de la question qui ne nous intéresse pas directement. Mais est-il contestable qu'au point de vue moral, le goût de l'épargne, proche parent des idées chrétiennes d'ascétisme et d'abstinence, soumet les âmes à une discipline excellente, supérieure mille fois aux habitudes de gaspillage au jour le jour, où mènerait le triomphe de la doctrine marxiste?

Le socialisme se prétend universel et se réclame de la science. Il est bien plutôt une philosophie. A ce titre, il reflète les tempéraments nationaux de ses fondateurs et de ses adeptes [1]. Le socialisme français est généreux, déclamatoire et superficiel; le socialisme anglais est égoïste et utilitaire ; le socialisme russe est une singulière mixture de poésie, de doctrine anarchiste et d'idées communistes empruntées à l'organisation villageoise ; enfin, le socialisme italien trahit d'une façon plaisante l'aspi-

1. Ce phénomène a frappé tous les historiens du socialisme, entre autres MM. Bourdeau (Voir plus loin) et Franz Mehring (*Die deutsche Sozaldemokratie;* Brême, 1877). Nous résumons ici leurs observations.

ration des masses au *farniente*, le droit à la paresse : grève s'y dit *sciopero*, vacances ! C'est surtout en Allemagne que le socialisme a cherché à devenir une religion nouvelle, aspirant à gagner le monde entier. Mais cette religion universelle, c'est encore sous une forme très nationale qu'elle s'exprime de l'autre côté du Rhin. Nous ne faisons pas difficulté de reconnaître qu'il y a d'autres éléments chez Karl Marx que l'élément juif. Si le judaïsme représente la substance de son esprit, la forme revêtue par sa théorie trahit une origine germanique. La discipline hégélienne, si caractéristique de la philosophie allemande, n'a pas moins de part à la doctrine de Karl Marx que l'atavisme juif et la tradition d'Israël.

Il ne rentre pas dans le cadre de cette étude de formuler systématiquement les thèses économiques développées par Karl Marx dans son livre sur *le Capital*. D'autre part, du moment que nous nous proposons de noter la transformation subie par l'antique idéal hébreu dans l'esprit d'un Israélite contemporain, il importe que nous exposions la base sur laquelle le théoricien fonde son argumentation.

La différence est profonde, nous le disons sans ironie, entre Isaïe et Karl Marx. Celui-ci n'a rien d'un idéaliste. Il affecte une sécheresse rebutante. Il raille lourdement les principes. La Révolution française amène un sourire sur ses lèvres et les hommes de 89 provoquent sa pitié. Vains phraseurs

et naïfs utopistes, ces révolutionnaires d'autrefois. *Liberté*, *Égalité*, *Fraternité*, que signifient ces grands mots vides ? Citez à Marx des faits. Parlez-lui le langage de l'histoire : il vous entendra. Mais épargnez-lui le jargon du cœur. Marx prétend avoir *déduit* son système de l'enchaînement rigoureux des seuls faits économiques. Il est fataliste et déterministe. Il ne croit pas à la puissance de la volonté humaine. Il n'attend aucun changement social de l'effort des hommes. Non, c'est la force inéluctable des choses qui transformera la société. A l'origine de tout état social, on trouve une cause économique. Deux facteurs en conflit éternel mènent le monde : la présence d'hommes riches et d'hommes pauvres. Toute lutte se réduit en dernière analyse à une lutte de classes. Rien n'est vrai. Tout est relatif et nécessaire. Dans certaines conditions historiques données, le capital a surgi, a grandi, s'est nécessairement développé. Les circonstances ayant changé, les institutions doivent nécessairement changer aussi. Karl Marx prévoit la fin prochaine du capital et dirige sa critique contre toutes les catégories économiques qui en relèvent.

L'idée biblique de l'exploitation du pauvre par le riche, Marx l'exprime *scientifiquement* ainsi : « Le dénuement des classes inférieures provient de ce que l'ouvrier ne peut racheter son produit avec son salaire. » Le prétendu fait — fait *scientifique*

toujours — qui a conduit Karl Marx à cette conclusion peut, réduit à son expression la plus simple, se formuler ainsi : « La valeur du produit est créée exclusivement par le travail. Pourquoi donc cette valeur n'appartient-elle pas en entier au travailleur? Dans la société capitaliste, l'ouvrier fournit invariablement, en fait, une somme d'ouvrage très supérieure à son salaire. » Cet excédent, c'est ce que Marx appelle la *plus-value*, c'est le gain frauduleux du patron.

Voilà, en deux mots, l'idée génératrice de ce volume difficile : *le Capital*, qui a fait un bruit si prolongé et exercé une si grande influence, que M. Bourdeau, dans l'ouvrage savant et judicieux qu'il a consacré au *Socialisme allemand et au nihilisme russe*, l'a pu comparer au *Contrat social*[1]. Mais quelle différence de ton entre ces deux ouvrages! C'est la différence même des temps. La sécheresse du marxisme, ses prétentions scientifiques, son dogmatisme nébuleux trahissent l'influence de la philosophie allemande dans ce qu'elle a de moins attrayant. Avec les penseurs allemands comme avec les révoltés juifs, Marx montre encore en commun l'orgueil, l'orgueil intellectuel, le moins philosophique, en vérité, des sentiments. Il aimait à répéter cette phrase de son maître : « Même la pensée criminelle d'un scélérat est plus grande

1. J. Bourdeau, *Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe* (Paris, 1892).

et plus sublime que les merveilles du ciel. » N'y a-t-il pas quelque chose de pourri, d'irrémédiablement pourri chez l'homme qui raisonne de la sorte? C'est là une tournure d'esprit satanique. Il y a du Méphistophélès chez Karl Marx comme chez Henri Heine. Et *le Capital* sent le soufre.

Karl Marx montre, avec nombre d'Israélites contemporains, un penchant sauvage à la négation et au nihilisme, un goût pervers pour la destruction. On ne saurait pousser plus loin qu'il n'a fait la hardiesse anarchique des penseurs individualistes. Il ne faut pas, en effet, se laisser prendre aux apparences. Sans doute, Marx était de bonne foi en dénommant sa doctrine le *communisme;* mais ce communisme repose, en réalité, sur un individualisme ombrageux. C'est au nom des droits de l'individu que Marx prononce contre la société établie son formidable réquisitoire, œuvre purement négative. Quelle n'eût pas été l'impuissance pratique de cet ardent démolisseur à édifier une société régulière basée sur des principes stables! Aussi bien ne s'attarde-t-il pas à raisonner de l'État futur. Que lui importe? Entraîné par son tempérament méphistophélique, il se borne à constater que la forme actuelle ne vaut plus rien. Avec une joie féroce, il donne de grands coups de sabot dans l'édifice dont il espère ainsi hâter la ruine. Quant à prévoir l'avenir, cela n'est pas de son ressort. Et puis, Marx croit trop à la

science et il a trop fréquenté son siècle pour se divertir à fonder sur le papier une Salente ou une Icarie.

Il n'est pas, toutefois, aussi insensible qu'il voudrait le faire croire. Ce masque d'impassibilité orgueilleuse est une élégance philosophique. Il entre beaucoup d'affectation dans ce cynisme. Et la grande utopie juive, l'idée de la justice universelle, forme comme l'armature invisible du système entier. Si Marx n'était qu'un historien, comme il prétend, pourquoi condamnerait-il en termes si sévères le régime capitaliste? S'irrite-t-on contre ce qui est nécessairement? S'indigne-t-on des frimas de janvier et des canicules d'août? Si le capital *n'a pas pu ne pas être*, pourquoi user d'expressions comme celles-ci : « exploitation de l'ouvrier par le patron », « esclavage économique du salarié », « régime soutireur de travail non payé » ? Marx va même très loin dans cette voie. On a dit que la question sociale se bornait pour lui à la *question du ventre*. Ce jugement est insuffisant. On aurait tort de méconnaître l'importance qu'il attache — malgré lui — à la question morale. Il s'en cache, je sais bien. Et cette affectation est irritante. Mais pour se dissimuler, comme honteuses, au coin des phrases, les tendances humanitaires de Marx n'en sont pas moins évidentes. Elles se révèlent mieux encore dans ses discours et ses pamphlets que

dans ses livres. Le célèbre *Manifeste* du parti communiste, publié en 1847 par Marx et Engels, fait en tout autant de termes une large part aux revendications de la *morale* et du *droit*[1].

Pour s'entourer d'un prétentieux appareil scientifique, le marxisme n'en abrite pas moins surtout des aspirations vagues, les aspirations du quatrième état au pouvoir. Le tiers, aujourd'hui, est le maître. Demain le réduira à de plus justes proportions. A l'exemple de lord Beaconsfield, Marx méprise et hait le bourgeois. Le lord anglais tenait les yeux fixés en haut. Il se détournait du tiers pour s'appuyer sur l'aristocratie. Le chef socialiste regarde en bas : il a foi dans le prolétariat. Par la naissance, pourtant, l'un et l'autre appartenaient à la classe moyenne. Ils eussent été des bourgeois s'ils n'eussent été juifs. Leur haine du tiers trahit leur origine étrangère. Considérée comme un ordre de la nation, la classe bourgeoise, en effet, a des qualités et des défauts qui lui sont propres. Elle ne vaut ni plus ni moins que la noblesse ou le prolétariat. Son rôle consiste à servir de tampon entre les deux ordres extrêmes, entre l'aristocratie ou la ploutocratie et la masse ouvrière. Ce rôle est par excellence un rôle moyen. Or, les qualités moyennes, la pondération, le juste équilibre, n'ont jamais distingué le peuple

1. Bourgoin, *Des rapports entre Proudhon et Karl Marx* (Lille, 1892).

juif. Il tient pour les solutions extrêmes. Il manque du sens de la mesure. C'est un exalté, un passionné. Nous l'avons vu, dans l'antiquité, oscillant du despotisme à l'anarchie. Il semble que le Juif, à vivre dans notre contact, ne se soit *socialisé* qu'en surface et qu'il ait conservé ses défauts séculaires. Individualiste exaspéré, il reste peu accessible à ces idées de libre sacrifice au bien public et de renoncement volontaire au profit de la communauté qui ont fait la prospérité des nations ariennes. Le communisme a la contrainte pour principe. Un régime de cette nature ne saurait subsister que par la plus formidable des tyrannies. Soyons assurés que, dans cette société nouvelle, l'élément israélite ne tarderait pas à se former en groupe d'opposition.

Les socialistes français ont tenté, dans le courant de ces dernières années, de grands efforts en vue de compléter et d'élargir le marxisme. Leurs doctrines gagnent, pouce après pouce, le terrain perdu par le libéralisme. Aujourd'hui, dans toute l'Europe, les ouvriers sont socialistes. Comment en pourrait-il être autrement? Entre deux candidats qui briguent les suffrages et dont l'un promet aux électeurs « plus de beurre — comme on dit vulgairement — que de pain », n'est-il pas naturel que les ouvriers choisissent celui-là? Trompés et joués cent fois déjà, les électeurs n'accordent plus à ce personnage une confiance illi-

mitée. Ils ne croient plus qu'à moitié. Mais ils comptent bien qu'un jour viendra où la réalisation des promesses s'imposera. En attendant, ils votent pour le candidat révolutionnaire. Dans les classes moyennes aussi, le socialisme est en progrès. L'évolution économique et politique de la société fait le jeu des amateurs de destruction. Enfin, les idées de solidarité et de pitié pénètrent de plus en plus les âmes. Ces sentiments, fondés sur ce que le judéo-christianisme a mis de plus noble dans le cœur humain, ont-ils une valeur sociale éternellement et nécessairement bienfaisante ? Frédéric Nietzsche, que nous citions tout à l'heure, l'a nié. Il soutenait qu'on trouve dans le monde moins de véritable vertu, moins de grandeur héroïque et moins de beauté depuis que le bien-être matériel s'est répandu et depuis que les âmes sont devenues plus douces. Mais on a mauvaise grâce à proclamer un si lugubre paradoxe. Frédéric Nietzsche a été honni pour avoir donné à ses contemporains cet impitoyable conseil : « Soyez durs ! soyez durs pour vous-mêmes et soyez durs pour les autres ! » L'âme contemporaine se refuse à cette discipline de fer et nous tenons tous aujourd'hui la charité pour la première des vertus sociales. C'est pourquoi la doctrine du *surhomme* a fait beaucoup de scandale et peu d'adeptes.

Frédéric Nietzsche s'était décerné à lui-même le surnom d'*Inactuel*. Cette désignation lui convient à

merveille. Il est l'*Inactuel* au même titre que Marx est l'*Actuel*. Tous les appétits bouillonnant aujourd'hui dans les masses trouvent dans la solution marxiste du problème social leur satisfaction. Cette doctrine flatte les instincts démocratiques autant que le nietzschisme les contrecarre. Il est hors de doute que cette concordance entre pour la plus grande part dans le succès du socialisme. En tout cas, il serait sage de ne pas voir dans l'extension du collectivisme la preuve du bien-fondé scientifique de cette doctrine. Il ne semble pas que l'évolution sociale et le progrès scientifique aient rien à voir ensemble. Les révolutionnaires ont lieu d'espérer le triomphe, au moins passager, de leurs doctrines. Mais ce changement ne marquera pas nécessairement un véritable progrès.

Il s'est trouvé, en effet, de savants économistes, en grand nombre, pour démontrer l'inanité de la base prétendue scientifique du marxisme. Henri de Sybel compte parmi les contradicteurs le plus souvent cités[1] de Karl Marx. Rappelons brièvement, à titre d'exemple, son argumentation : Sybel veut établir la fausseté de cette thèse « que le travail est la mesure de la valeur ». Pour l'historien prussien, la mesure de la valeur est bien le travail, mais le travail par rapport seulement aux besoins humains qu'il satisfait. Le point décisif

1. H. von Sybel, *Die Lehren des heutigen Socialismus und Communismus* (Bonn, 1872).

n'est donc pas la durée du travail, mais son utilité. Si l'on admet cette objection, l'édifice marxiste s'écroule comme un château de cartes. Ce triste bâtiment, ébranlé sur sa base scientifique, le voilà réduit en ruines. Mais ne triomphons pas à ce spectacle trop purement économique et philosophique, et ne croyons pas que le socialisme va du même coup cesser tout progrès.

Si considérable qu'ait été le rôle de Marx comme théoricien, son influence comme agitateur a été plus grande encore. L'auteur du *Capital* a donné au collectivisme sa forme suprême, la forme internationaliste. Le premier, il a lancé dans le monde le cri de guerre des temps nouveaux : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » Les révolutionnaires de l'âge précédent conservaient des illusions patriotiques. On connut, dans la première moitié du XIXe siècle, de belles âmes partagées entre le socialisme et le chauvinisme. Karl Marx comprit la grande force qui reviendrait au parti révolutionnaire d'une rupture avec le passé nationaliste. Tous ses efforts tendirent à organiser les prolétaires du monde entier en ligue fraternelle dressée contre l'ennemi commun : le patron dans le monde entier. Pour accomplir cette « réforme », il fallait une tournure d'esprit largement cosmopolite, nul préjugé de race ni de patrie, il fallait, en un mot, les « qualités » juives. Et ce fut aussi un Juif qui assuma cette tâche.

Dans l'essai sur le judaïsme qu'il publia au début de sa carrière, Marx observait que le Juif moderne n'a pas de patrie : sa nationalité « chimérique », disait-il, est celle de l'homme d'argent, du négociant. En écrivant ces mots, le célèbre théoricien du collectivisme songeait aux grands capitalistes de sa race, mais cette lacune du sentiment national n'est pas moins apparente chez lui-même. Heine gardait encore à l'Allemagne un sentiment filial fait de regrets amoureux, de souvenirs de jeunesse et de sympathie philosophique. Chez Karl Marx, à la place de l'amour du pays, bâille un grand trou noir. Ce parfait nihiliste ne tempère par aucune restriction les outrages dont il abreuve sa patrie. L'Allemagne, suivant lui, marche à l'arrière-garde des nations civilisées. Elle n'a pas encore atteint le point où se trouvait la France avant 1789. Bien qu'elle n'ait jamais fait de révolution, elle a subi le contre-coup des restaurations rétrogrades imposées aux nations voisines. Tous les événements ont contribué à faire de l'Allemagne le dernier refuge de l'obscurantisme. Marx estime que le signe moral auquel se reconnaît l'approche d'une révolution dans un pays consiste dans un sentiment de honte répandu dans ce pays à l'endroit des institutions régnantes : « Mais la honte ne règne pas encore en Allemagne. Au contraire. Ces misérables sont patriotes encore. » C'est pourquoi guerre à l'état de

choses actuel en Allemagne! Cet état de choses est *au-dessous du niveau de l'histoire*. « Il est au-dessous de toute critique, mais il reste un objet de la critique, comme le criminel, qui est au-dessous du niveau de l'humanité, reste un objet du bourreau. » (*Critique de la philosophie du droit de Hegel.*)

La vie errante menée par Karl Marx contribua à entretenir chez lui cette indifférence patriotique, cette absence de tout sentiment national. Jeune encore, il dut quitter la Prusse, où le gouvernement prenait ombrage de son action politique. Il se réfugia à Paris, mais y séjourna deux ans seulement. Sur le désir manifesté par Alexandre de Humboldt, Guizot prononça contre lui un décret d'expulsion. Dans les années qui suivent, nous le rencontrons à Bruxelles, puis de nouveau à Paris, puis de nouveau en Prusse. Expulsé de Prusse, le chef communiste rentre une fois encore à Paris. Il se fixe enfin à Londres en 1849. Les tracasseries policières dont cet agitateur fut victime en tout pays donnent un semblant de justification à ses théories historiques et économiques. Marx prétend que l'internationalisme existe déjà *en haut :* le capital présente actuellement un caractère cosmopolite ; le libre-échange-florissant au temps de Karl Marx — contribue, suivant lui, puissamment à la métamorphose sociale : le libre-échange est destructeur, il efface les frontières, il dissout les patries. A la place des anciennes indus-

tries nationales, il crée des industries nouvelles, où apparaît l'« interdépendance » désormais acquise des diverses parties du monde. Il y a une part de vérité dans ces affirmations, mais quel édifice fragile que cet accord apparent! Karl Marx ne veut pas reconnaître que cette unité n'est qu'en surface et qu'elle provient uniquement de la facilité croissante des moyens de communication et du prodigieux développement de l'industrie et du commerce en ce siècle. Il ne veut pas convenir que cet internationalisme n'est qu'un mirage et qu'un leurre et qu'il couvre des luttes formidables, des rivalités économiques aussi impitoyables que les luttes politiques des siècles passés. Aujourd'hui comme jadis, l'Europe présente l'aspect d'un immense champ clos, avec ses catégories ethniques et ses oppositions nationales étroitement tranchées, c'est-à-dire avec ses irréductibles inimitiés.

A ce pseudo-cosmopolitisme d'en haut, Karl Marx voulut opposer l'internationalisme d'en bas. Ce maître sophiste démontrait aux prolétaires que le patriotisme bourgeois n'est que le sentiment de la propriété. Que signifie donc le patriotisme des pauvres? La tyrannie capitaliste a tué dans les masses ouvrières l'idée de patrie comme elle a tué le sentiment de la famille. Qu'importe au salarié sa qualité de Français, d'Anglais, d'Allemand ou de Russe? Avant d'être

tel, n'est-il pas un individu qu'on exploite? La conséquence de ce fait, en même temps que le remède à ce mal, c'est l'association des ouvriers en tout pays. Ces sentiments de solidarité et de fraternité avaient fait précédemment l'objet de maintes déclarations platoniques dans les congrès socialistes. Avec Karl Marx, ils prirent consistance, ils devinrent une réalité. La création de l'*Internationale* reste une des grandes dates de notre temps. Cette association prit naissance, comme on sait, en 1862, lors de l'Exposition universelle de Londres. Elle se proposait le concert des ouvriers des deux mondes en vue de la suppression du salariat et de l'attribution des instruments de travail à la collectivité. Créée en vue de résoudre surtout des questions professionnelles, l'*Internationale* dévia rapidement de sa ligne de conduite primitive. Elle devint un foyer permanent d'agitation révolutionnaire. Son programme se confondit avec l'idéal même du socialisme nouveau. A la ressemblance de l'Église — et nous avons déjà observé cette fraternité ennemie du socialisme et du catholicisme — l'*Internationale* rêvait d'une formidable organisation fondée sur les divisions territoriales actuelles : la commune, la province, la nation, l'humanité. A cette Église démocratique universelle, il manquait un Pape. Karl Marx eût volontiers rempli cette fonction suprême. Il pontifia quelque temps et avec succès. Mais son joug finit

par peser à ses laïques ouailles. Et Karl Marx fut honni par son ingrate couvée. L'*Internationale* n'en demeure pas moins son œuvre [1].

Les événements de 1870-1871 arrêtèrent momentanément l'essor de cette association. Puis, elle entra dans la voie des violences révolutionnaires. Enfin, des poursuites légales l'exterminèrent légalement. Mais le grain semé par Karl Marx ne périt pas. L'idée internationaliste ouvrière peut subir une éclipse momentanée, elle renaîtra à son heure et constituera, de toute nécessité, un facteur politique de l'avenir. Karl Marx disait vrai dans le manifeste lancé par toutes les fédérations de l'*Internationale* au début de la guerre de 1870 : « Le seul fait que — tandis que la France et l'Allemagne officielles se précipitent dans une guerre fratricide — les ouvriers allemands et français échangent des messages de paix et de fraternité, ce grand fait est sans précédent dans l'histoire du passé. » Et c'est à juste titre que le descendant des rabbins de Trèves, le révolutionnaire honni et méprisé, s'en réjouissait et en tirait orgueil. Avec lui, l'idée juive s'imposait encore une fois au monde. Elle n'a pas fini de lui faire la loi. Qui sait si cet idéal essentiellement pacifique ne doit pas célébrer, dans un avenir prochain, de sanglants triomphes?...

1. Voir E. de Laveleye, *Le Socialisme contemporain* (Bruxelles, 1881).

CHAPITRE VIII

M. GEORGES BRANDÈS (1842)

Notre enquête, décidément, n'aura pas été inutile. A mesure que nous avançons, nous observons plus distinctement chez les Israélites éminents soumis à nos investigations une tournure d'esprit et certaines tendances communes, marques très caractéristiques, dont on ne saurait attribuer la rencontre au pur hasard. De plus en plus, nous pouvons affirmer que l'esprit juif existe.

L'auteur israélite que nous allons maintenant étudier, M. Georges Brandès, le célèbre critique danois, fournit un argument de plus au faisceau de preuves déjà considérable que nous avons réuni. Notons toutefois, dès l'abord, que M. Georges Brandès doit être appelé un Juif malgré lui. Il ne croit pas que la mentalité de l'Israélite contemporain se caractérise par des traits spéciaux. A la lettre où je le priais de me dire son sentiment sur ce sujet, il a fait une réponse catégorique.

M. Georges Brandès veut être Scandinave et Danois seulement[1].

Cette prétention me paraît excessive. Elle étonne chez M. Brandès plus que chez tout autre. Il est le dernier dont on attendait une déclaration si nette. Comment? Voilà un critique qui a passé sa vie à étudier chez les auteurs de l'Europe entière le lien par où ils se rattachent à leur patrie et à leur temps, voilà l'un des analystes les plus sagaces du XIXe siècle, voilà le plus actif et le mieux informé des collectionneurs d'âmes contemporaines. Et c'est lui qui conteste le bien-fondé de notre enquête!

M. Brandès, en fin de compte, n'a jamais fait œuvre que d'ethnographe et de psychologue. Tout problème historique et littéraire se résume pour lui dans une question de race. Dès son premier ouvrage, il admet comme une certitude cette idée de race à l'égard de laquelle, dans l'*Introduction* de ce volume, nous avons montré plus de scepticisme. C'est dans chaque chapitre, presque à chaque page que M. Brandès emploie les mots *race*, *signe distinctif de la race* et autres expressions semblables. A propos d'Alexandre Dumas père, il se hasarde même à rechercher les dons que ce romancier doit à son

1. « J'avoue, m'écrivait M. Brandès dans une lettre d'ailleurs fort spirituelle, que, pour moi, cet esprit juif est une *blague*, une *blague* à laquelle les Français croient depuis quinze ans, depuis qu'ils sont devenus *antisémites*. »

sang nègre. Ailleurs, il se livre à des variations ingénieuses sur les façons dont s'exprime l'amour poétique chez les différentes races. Mais il y a mieux : M. Brandès a étudié nombre d'Israélites marquants, il a consacré deux brillantes monographies à lord Beaconsfield et à Ferdinand Lassalle; chez l'un comme chez l'autre, il a recherché ce qu'ils devaient à leur origine juive, et il l'a trouvé. On ne saurait contester qu'au moment où il écrivait ces deux ouvrages, il croyait à l'esprit juif. Réfutant Benjamin Disraëli quand il déplore la part prise par ses coreligionnaires aux mouvements de 1848, M. Brandès observe que les Israélites se sont montrés généralement, dans l'époque moderne, de cœur plus généreux et d'aspirations plus nobles que le ministre anglais : ces qualités expliqueraient leur humeur révolutionnaire. Au début de son livre sur Ferdinand Lassalle, M. Brandès détermine ce qu'Israël doit à « une persécution de deux fois mille ans ». Il démêle l'*esprit pratique* de ce peuple, un esprit pratique ayant ses caractères propres et différant de ce qu'on appelle ainsi chez les Anglais et les Américains. Il observe encore l'instinct combatif de cette race et il définit le fondateur du socialisme allemand un *homme d'agitation* plutôt qu'un *homme d'action :* la nuance est très finement notée.

Pour toutes ces raisons, j'ai été surpris de voir M. Brandès se refuser avec tant d'énergie à mes

investigations. Et j'ai passé outre. Et j'ai fait subir à ses œuvres l'examen méthodique auquel je me suis livré sur les œuvres d'autres hommes de sa race. Je ne crois pas avoir perdu ma peine. M. Brandès, tel qu'il m'est apparu à la suite de cette opération, cumule, avec plus d'intensité peut-être qu'aucun des autres Juifs examinés jusqu'ici, les traits caractéristiques de l'Israélite contemporain. Il a la tournure d'esprit le plus largement cosmopolite qu'on puisse imaginer et manque absolument de ce qu'il appelle le *préjugé national*. Il professe un culte pour les diverses Révolutions accomplies en ce siècle. Il a — trait essentiel — l'horreur du prêtre chrétien et la haine du monarque. C'est un individualiste et un matérialiste agressif. Ne sommes-nous pas autorisés à voir, dans la réunion de tous ces traits qui composent la physionomie morale de M. Brandès, un témoignage de plus en faveur de la réalité de l'*esprit juif?* Nous allons, d'ailleurs, mettre sous les yeux du lecteur les éléments de la question.

I

M. BRANDÈS ET LE DANEMARK

La situation très particulière que M. Brandès occupe dans son pays, le Danemark, le rôle qu'il

y a joué, les relations qu'il y entretient avec ses compatriotes, réclament tout d'abord l'attention.

M. Georges Morris Cohen Brandès est né à Copenhague, le 4 février 1842, d'une famille israélite d'origine portugaise. La Scandinavie, où nous voyons aujourd'hui un pays *progressiste* par excellence et où les opinions *avancées* nous paraissent en honneur, était encore, à l'époque des débuts littéraires de M. Brandès, la Terre Sainte du conservatisme. Tandis que les peuples d'Europe s'ouvraient tous plus ou moins aux idées propagées par la Révolution, l'intégrité morale de la Scandinavie se maintenait à peu près intacte. Elle subit, d'autre part, le contre-coup de la restauration chrétienne et monarchique des premières années de ce siècle. Le dissolvant révolutionnaire ne l'ayant guère, jusqu'alors, pénétrée, il en résulta un piétisme étroit, un luthéranisme exalté jusqu'au fanatisme et systématiquement hostile à toute libre manifestation de l'esprit. La Scandinavie, en un mot, se trouvait être, au temps de la jeunesse de M. Brandès, un foyer de cléricalisme protestant. Étroitement surveillée par le clergé, la littérature ne produisait guère d'œuvres originales ni fortes. Attardée à la suite du mouvement européen, elle puisait encore à la source du romantisme. Les écrivains danois sacrifiaient à une sorte d'idéalisme abstrait d'essence allemande et professaient un piétisme timoré fort déplaisant. Leurs œuvres,

mi-didactiques mi-polémiques, attaquaient les idées du XVIIIe siècle et la Révolution avec une âpreté maladroite — il faut le reconnaître — et surtout avec cette médiocrité du talent qui porte malheur aux causes les plus respectables.

C'est alors que M. Georges Brandès s'éleva contre le luthéranisme desséchant où s'étiolait l'âme danoise. Et, comme il est de règle, c'est un fanatisme nouveau qu'il opposa au fanatisme ancien. Sa passion de sectaire « progressiste » n'est pas un sentiment moins borné que le point de vue suranné qu'il combattait. Afin de purifier l'atmosphère méphitique du Danemark, M. Brandès ouvrit toutes grandes les fenêtres et déchaîna dans ce pays de larges courants d'air venus des quatre coins de l'Europe. Son entreprise de régénération nationale fut conçue dans un sens franchement antinational. Et c'est par là que M. Brandès commença de s'attirer l'animosité de la majorité de ses compatriotes. Son dessein, en soi, se peut justifier. Rien ne prouve que M. Brandès ait exercé sur la littérature de son pays une influence pernicieuse. Tant s'en faut. Non pas que les lettres scandinaves lui doivent, comme on l'a prétendu, la renaissance à laquelle nous assistons actuellement. Mais il est certain que les littératures vivent d'échanges et qu'à s'alimenter constamment à son propre fonds une pensée nationale, si vigoureuse soit-elle, finit par s'épuiser,

Aussi ferions-nous honneur à M. Brandès de son initiative, si l'esprit dans lequel sa campagne a été menée ne forçait de la condamner. M. Brandès ne commente les grands poètes européens que pour opposer leurs œuvres à celles de ses compatriotes. C'est pour faire honte aux auteurs danois qu'il leur fit connaître les auteurs français, allemands et anglais. Byron, Victor Hugo et Heine doivent servir d'antidotes à Œhlenschlaeger, Kierkegaard et Grundtvig.

Dès sa jeunesse, M. Brandès entreprit de longs et fréquents séjours à l'étranger. Nous le trouvons en 1866-1867 à Paris, en 1868 en Allemagne et en Suisse, en 1870-1871 en Angleterre, en France et en Allemagne. On ne saurait imaginer un touriste plus détaché. Alors que nous emportons la plupart du temps, dans notre valise, une collection de préjugés, M. Brandès, lui, montre un esprit singulièrement affranchi. Entendons-nous bien, toutefois : quand nous parlons de l'esprit affranchi de M. Brandès, nous voulons dire seulement qu'il ne juge pas les gens ni les choses en Scandinave. Mais sa liberté morale ne me paraît pas plus certaine pour cela. Le préjugé strictement national a cédé la place, chez lui, à une collection d'autres préjugés — nationaux aussi, je prétends — que nous allons énumérer : M. Brandès cesse de considérer le monde en Danois, mais il continue de le voir en Israélite.

Il débuta dans la critique par une querelle avec le théologien R. Nielsen. Celui-ci, soucieux de garantir la liberté des recherches scientifiques, mais désireux aussi de sauvegarder dans son intégrité l'orthodoxie luthérienne, avait élaboré une façon de doctrine dualiste où la science et la religion apparaissaient comme n'ayant rien de commun. M. Brandès eut beau jeu de s'attaquer à la métaphysique confuse de l'ecclésiastique protestant. Il ne lui mesura pas les coups. Mais l'opinion publique lui sut mauvais gré de cette agression.

Il fit connaître ensuite à ses compatriotes l'œuvre du théologien libéral américain Théodore Parker, à l'abri duquel il attaqua furieusement le clergé danois. Puis, il présenta aux Scandinaves l'œuvre de Taine; enfin, il traduisit le célèbre traité de Stuart Mill sur la sujétion de la femme. C'étaient là autant d'escarmouches où se révélait déjà la conduite qu'il allait observer. Son dessein apparut plus clairement encore dans les *Principaux courants de la littérature au XIXe siècle*. Cette œuvre de jeunesse est restée la plus considérable du célèbre critique. C'est aussi là qu'il a mis le plus de lui-même. M. Brandès a reconnu, avec une touchante ingénuité, l'origine polémique de ce livre d'histoire littéraire : « J'étais en vive lutte avec la direction intellectuelle régnante en Danemark. Mon livre fut une arme dans cette lutte. J'attaquai les

romantiques allemands défunts pour atteindre les romantiques danois vivants. Je ne les peignis que pour les combattre. Chaque ligne de mon ouvrage visait des personnalités et des faits danois. » Dans les éditions suivantes, M. Brandès modifia sensiblement le texte primitif. Le but polémique de l'ouvrage devint moins évident. Mais, dans la forme où il parut d'abord, quelles diatribes contre la tradition! quels emportements contre tout ce qui représente le passé du Danemark! M. Brandès prend un malin plaisir à dénigrer ses compatriotes. Il se complaît dans les discours les plus irritants pour l'amour-propre national. Le ton méprisant alterne avec celui de la raillerie et du persiflage. Or, il n'est rien que les esprits religieux — et particulièrement les protestants — détestent davantage. Aussi les *Principaux courants* suscitèrent-ils un scandale inouï. La presse danoise, dont les grands organes affichaient le luthéranisme le plus orthodoxe, malmena cruellement l'auteur de cet ouvrage. Il en a gardé rancune aux journaux. Et c'est une singulière chose que ce ressentiment de M. Brandès contre la presse, cette institution qui, dans la plupart des pays d'Europe, apporte au contraire à ses frères en révolution un secours si efficace. M. Brandès est d'ailleurs lui-même un excellent journaliste. Je ne crois pas lui faire tort en affirmant qu'il est surtout un journaliste.

Il ne manqua pas de répondre à ses adversaires.

Et des polémiques interminables s'ensuivirent. Mais M. Brandès ne réveilla guère d'écho sympathique. Il est demeuré à peu près seul dans son camp retranché. Ses idées européennes lui ont gagné peu de partisans. Il feint de se consoler en remarquant, sur ce ton agressif où il s'obstine, que ses idées triomphent dans tous les pays et dans toutes les sciences, « si l'on excepte des pays le Danemark et la Norvège, et des sciences l'astrologie, la théologie et l'alchimie ».

Les démêlés du critique danois avec l'opinion devinrent si violents et la scission qui en résulta fut si profonde, que M. Brandès résolut d'aller vivre à l'étranger. L'auteur des *Principaux courants* doit sans doute à la fois à son origine israélite et au fait qu'il est né dans un très petit pays, dont l'idiome est peu répandu, sa facilité et son goût pour l'étude des langues. Exilé volontaire, il a séjourné en Allemagne et a réalisé ce tour de force d'écrire l'allemand comme sa langue maternelle.

Aujourd'hui, M. Brandès est rentré à Copenhague. Connu dans l'Europe entière, il n'a pas réussi à gagner le cœur de ses compatriotes. Rien de ce qu'il a tenté au Danemark ne lui a réussi. Agitateur politique, il a voulu convertir à ses vues le parti socialiste, mais sans succès. Professeur, il n'a pas exercé sur les étudiants l'influence qu'il désirait. Quoi qu'il entreprenne, les Danois ne se

reconnaissent pas en lui et ne le suivent pas. Et, de fait, par quelles différences irréductibles ne se distingue-t-il pas de ses compatriotes? Les idées radicales qu'il a proclamées avec tant d'éclat ont acquis aujourd'hui droit de cité en Scandinavie. Mais combien, chez les plus affranchis, cet esprit d'affranchissement se manifeste d'autre façon! La philosophie de M. Ibsen est aussi individualiste et aussi naturaliste que celle de M. Brandès, mais quelle différence entre l'esprit religieux, le mysticisme de l'auteur de *Brand* et le parfait athéisme de l'auteur des *Principaux courants!* Quel abîme entre les tendances des écrivains foncièrement, réellement danois et norvégiens, entre l'âme scandinave telle qu'on nous l'a révélée naguère et la mentalité de M. Georges Brandès! La facilité de son talent, sa rare puissance d'assimilation, cette habileté à pénétrer — superficiellement, il est vrai — dans les idées d'autrui et à les comprendre en se jouant, ces aptitudes de vulgarisateur peu profond, cette clarté, cette netteté, ce clinquant, qu'y a-t-il de moins conforme à l'esprit danois tel qu'il nous apparaît dans l'œuvre de ses meilleurs auteurs autochtones et tel que nous l'ont décrit les hommes de science? « Le Danois, écrit Malte-Brun, qui appartenait à cette nation par la naissance, est un penseur profond, mais lent et minutieux, doué d'une imagination plus forte que riche. » Prenez le contraire de ces divers adjectifs, et vous aurez juste-

ment défini M. Brandès. Il est, en vérité, une apparition *sporadique*, comme disent les Allemands, dans la littérature scandinave, une figure exceptionnelle. Et voici que son apparence physique montre le même caractère. Un témoin nous le décrit ainsi : « un petit homme noiraud, nerveux, fluet, vibrant, aux membres grêles, à la taille légèrement déviée sur le côté, au profil avancé, à la barbiche en pointe... L'âme ardente, l'intelligence hardie percent cette banale enveloppe, éclatent dans les yeux profonds, perçants, fureteurs, dans la voix ironique et mordante, dans les gestes clairs, saccadés, nombreux [1]. » Ce portrait ne montre-t-il pas à quel point le critique danois a conservé le physique héréditaire ?

M. Brandès souffre de son isolement moral au milieu de ses compatriotes. La tristesse qu'il en ressent se devine de loin en loin sous les sarcasmes. Il traverse des crises de découragement où il lui arrive de crier bien haut sa rancune : « La tâche de penseur, écrivait-il un jour à un ami inconnu, est bien rude dans le Nord. Sa vie est celle d'un lutteur et d'un athlète. Les idées occidentales ont à disputer pouce après pouce le terrain aux idées surannées d'un autre âge. Et c'est pour avoir eu le courage d'y faire connaître les idées de Taine et de Stuart Mill

1. Maurice Bigeon, *Les Révoltés scandinaves* (Paris, 1894 ; article sur M. G. Brandès).

que je suis honni et détesté dans ma patrie. » Ces plaintes ne sont pas absolument fondées. Ce n'est pas tant pour avoir fait connaître Taine et Stuart Mill que M. Brandès est détesté, que pour l'esprit vindicatif où il a accompli cette besogne méritoire. Des cris du cœur comme celui-là feraient d'ailleurs prendre cet auteur en pitié. Malgré soi, par sympathie pour le penseur malheureux, on juge avec plus d'indulgence le fanatique antichrétien. Et une question se pose : l'esprit humain est-il donc à ce point esclave? L'individu est-il donc à ce point dépendant de l'esprit de sa race et de l'âme de ses ancêtres? L'atavisme juif serait-il une façon de tunique de Nessus dont les Israélites les plus affranchis en apparence, et ceux dont on serait disposé à croire qu'ils l'ont depuis longtemps jetée aux orties, continuent de subir la fatale vertu?

II

LA CRITIQUE EUROPÉENNE DE M. GEORGES BRANDÈS

Il y a autant de façons de concevoir la critique que le roman ou le drame. Un écrivain original peut exprimer, dans une œuvre de critique, un tempérament aussi personnel que dans n'importe quel

ouvrage d'imagination. La puissante individualité de M. Brandès se marque clairement dans ses écrits. Sous prétexte de nous parler d'autrui, il nous entretient longuement de lui-même. M. Brandès a subi l'influence de Taine. Sa critique est donc pour le moins aussi *philosophique* et *historique* qu'*esthétique*. M. Brandès replace les écrivains dans leur époque, il examine ce qu'ils doivent au sol sur lequel ils sont nés, aux ancêtres dont ils sont issus, à la société où ils fréquentaient. Les métaphysiciens allemands et Darwin ont encore puissamment contribué à former la méthode du critique danois. M. Brandès a transporté le principe évolutionniste du monde physique dans le monde intellectuel. Il aperçoit l'univers comme un ensemble de forces gouverné par les idées, comme une matière molle toujours changeante, comme un bloc en perpétuel devenir. Avant M. Brunetière, M. Brandès a tenté d'appliquer le transformisme à la critique littéraire. Mais, tandis que l'érudit français s'attache de préférence à l'étude des changements survenus dans les formes poétiques — en quoi il se montre strictement fidèle à l'esprit de la doctrine évolutionniste, — le polémiste danois s'adonne exclusivement à l'examen des idées et des expressions successives de ces idées chez les différents auteurs. M. Brunetière recherche, par exemple, dans la tragédie française, « la façon dont un genre naît, grandit,

atteint sa perfection, décline et meurt[1] ». M. Brandès procède tout autrement. Il n'accorde aux formes qu'un intérêt secondaire. Il est évolutionniste par le dedans, si l'on peut dire, et non par le dehors. Il en a au contenu et non au contenant, et c'est à l'enchaînement des idées qu'il voue son attention. Les héros fictifs l'intéressent dans la mesure seulement où ils servent de supports à des opinions et à des théories. Il prend un type littéraire à ses débuts et le poursuit dans ses divers avatars, jusqu'à épuisement complet de la formule. « Celui qui, dans l'histoire littéraire, écrit-il, poursuit ainsi le type d'un certain temps d'une variation à l'autre, fait comme le naturaliste qui poursuit la transformation de la même forme essentielle, par exemple du bras, en jambe, patte, aile, nageoire. » M. Brandès fait voir, chez Rousseau, le réservoir de toutes les grandes idées modernes. Il analyse et commente en détail les personnages de *la Nouvelle Héloïse*. Quand il nous parlera plus tard de *Werther*, il le rapprochera de Saint-Preux, il montrera dans ce héros la *suite* de Saint-Preux, et comment la nageoire française est devenue un aileron allemand : « Quel progrès a été accompli ici depuis *la Nouvelle Héloïse !* Il y a dans ce livre un sentiment de la nature plus pur, plus profond, plus génial encore que chez Rous-

1. F. Brunetière, *l'Evolution des genres* (Paris, 1890).

seau. La différence dans le sentiment de la nature est due à un immense événement littéraire qui s'est produit dans l'intervalle : l'édition d'Ossian. Une étape encore, et *Werther* devient *René*. Ce personnage nouveau permet à M. Brandès de marquer la voie où s'engage le XIXe siècle à ses débuts. La Révolution, l'Empire ont bouleversé la société et rompu les anciens cadres. Dans ce monde renouvelé, le jeune homme éprouve une difficulté jusqu'alors inconnue à trouver sa place. Un sombre découragement envahit les âmes traditionalistes. Au lieu de prendre leur parti de l'ordre nouveau, elles se consument dans le regret stérile du passé. La mélancolie exerce ses ravages. M. Brandès compare le *mal à l'âme* des romantiques, cette « épidémie cosmopolite », aux « maladies religieuses » qui sévirent dans l'Europe médiévale. Rien de plus antipathique au critique danois que l'incurable tristesse de René. Il y voit une pure affectation, une *pose*. Combien Werther commandait à une âme mieux trempée et plus saine ! Werther était malheureux. Il avait mille raisons de se laisser abattre. Loin de céder au désespoir, il ne déteste rien tant, au contraire, que la mélancolie. Il exprime, à maintes reprises, son mépris pour les gens chagrins. René, son fils dégénéré, vit dans la mauvaise humeur chronique comme un poisson dans l'eau. Il se repaît de larmes. Il hait les hommes et lui-même. C'est un

mélancolique aggravé d'un misanthrope. Puis, c'est dans *Obermann*, puis dans *Adolphe*, que M. Brandès étudie la *série* issue de Jean-Jacques Rousseau et modifiée au gré des circonstances C'est enfin chez Byron que ce type atteint l'épanouissement suprême, avec *le Giaour* et *le Corsaire*.

On aperçoit le côté original et nouveau de ce système : c'est son internationalisme. M. Brandès siège dans un observatoire élevé, d'où son regard perçant, supérieur et ironique, embrasse à la fois les peuples du Nord, du Centre et du Midi. Toute l'Europe se présente à lui sur le même plan. M. Brandès connaît la langue de tous ces peuples, ou peu s'en faut. Il s'est familiarisé avec les principales idées de leurs principaux penseurs. Il a eu la patience de lire leurs plus grands prosateurs et poètes. Un état d'esprit fort intéressant et particulier en est résulté. M. Brandès est devenu un Européen. Nul indice ne trahit plus le professeur de Copenhague. Il est le *citoyen du monde*. Cet état d'esprit si rare semblait mettre M. Brandès à même de composer des ouvrages parfaitement informés d'histoire comparée de la littérature. On n'avait pas à craindre que cet auteur sacrifiât à ce qu'il appelle le « préjugé national », ni qu'il succombât à la tentation de diminuer quelque étranger au profit d'un compatriote. Il paraissait donc fournir de précieuses garanties d'impartialité. A vrai dire, il s'exagérait un peu la

nouveauté du *cosmopolitisme littéraire*. Quand il écrit : « Les différents peuples sont restés assez éloignés les uns des autres jusqu'à une date récente au point de vue littéraire, et n'ont montré qu'une faculté très restreinte de s'approprier leurs productions respectives », M. Brandès sacrifie à une erreur très répandue. Si, pendant la période classique, cette expression : *le cosmopolitisme littéraire* n'avait pas cours encore, la chose existait déjà. Il se produisait entre les trois nations latines — française, espagnole et italienne — un échange intellectuel fort actif. Dans le courant du XVIIIe siècle, l'Angleterre entra à son tour dans ce pacifique concert. On n'a pas le droit d'ignorer cela. Mais nous reconnaissons volontiers à M. Brandès l'honneur d'avoir apporté, le premier, à un si haut degré du moins, l'esprit cosmopolite dans la critique. Les mots classicisme et romantisme n'ont guère, pour la plupart d'entre nous, qu'une signification nationale. Aux yeux d'un homme de culture française, ces termes évoquent, j'imagine, dans un éclair, trois ou quatre noms essentiels : Corneille, Molière, Racine, Victor Hugo. Combien l'intelligence de M. Brandès possède une autre étendue ! J'imagine que ces mots, le classicisme et le romantisme, prononcés en sa présence, font surgir aussitôt, dans la chambre noire de son cerveau, une foule d'images pêle-mêle, des noms français, des noms anglais, des noms allemands,

Corneille et Racine, Schiller et Gœthe, Shakespeare, Victor Hugo, Heine, Byron et même Oehlenschlaeger. Les mots de la terminologie littéraire ont, pour M. Brandès, une signification plus large, une portée plus étendue que pour nous. Il pense en Européen comme nous autres, simples mortels, pensons en Français, en Allemands, en Anglais, en Suisses.

La comparaison internationale est l'âme du système de M. Brandès. Elle est ce qu'il ajoute à la méthode de Taine. A tout propos, M. Brandès imagine des rapprochements piquants et se livre à des parallèles brillants. Veut-il marquer les traits qui distinguent l'Anglais et le Français de nos jours? Il va chercher un point de repère dans l'antiquité. Et il compare Marianne et John Bull au Grecs et aux Egyptiens. Chez ceux-ci, le progrès s'effectuait lentement et sagement, comme chez les Anglais aujourd'hui. Les Français contemporains, avec leur mobilité et leur vivacité d'esprit, avec leur opinion publique si nerveuse et leurs incessantes dissensions intestines, évoquent le souvenir des Hellènes. M. Brandès veut-il nous faire pénétrer plus avant dans la psychologie respective des deux peuples? Veut-il nous montrer de quelles façons différentes s'exprime chez l'un et chez l'autre le même sentiment? Il saisit l'occasion que lui offre l'examen d'un caractère de misanthrope et met en regard Alceste,

chez Molière, et Jacques, dans *Comme il vous plaira*. Le misanthrope de Molière est tel par raisonnement, non par tempérament; son front n'est marqué d'aucun signe fatal; que Célimène s'avise de le regarder d'un œil plus favorable et sa misanthropie fondra comme un nuage. Il redeviendra un fils enjoué de la Gaule aimable. Ne croyez pas que le personnage imaginé par Shakespeare déteste l'humanité pour des raisons aussi fragiles. La misanthropie est bien le fond de son caractère. Elle est vraiment un stigmate national, l'empreinte fatale d'un climat brumeux. Jacques est misanthrope par tempérament, comme il est naturellement poétique et tendre. C'est un panthéiste langoureux. Le hasard de la promenade dans un bois l'ayant conduit auprès d'un cerf agonisant sous la flèche d'un chasseur, il s'attendrit et pleure. Quelle différence avec la conception de l'époque classique en France où Descartes lui-même considérait l'animal comme une machine! Autre exemple: M. Brandès nous entretient de Julie, dans *la Nouvelle Héloïse*. Il en profite pour nous montrer en quoi la Française se distingue de l'Allemande. Il observera, non sans justesse ni finesse, que la femme manque très généralement de naïveté dans notre littérature, tandis qu'elle étale, à travers les lettres allemandes, une ingénuité ravissante et surnaturelle. Julie argumente et déclame, tandis que Charlotte tranche du pain et distribue des tar-

tines à de prosaïques moutards. Julie est raisonneuse, Charlotte est sentimentale. Et ainsi de suite. Chez tous les peuples, à propos de leur littérature, M. Brandès note leurs caractères éternels. Tous ses ouvrages et jusqu'à ses moindres articles représentent autant d'essais de psychologie ethnique ou nationale. Il n'est qu'Israël, en vérité, à qui sa méthode, aujourd'hui, ne lui paraisse plus applicable !

A ces vues générales, à ces observations comme *à vol d'oiseau*, M Brandès sait imprimer un tour fort agréable. Mais ce publiciste est homme de lettres, comme M. Josse était orfèvre. Et à force de comparer les diverses écoles dans les divers pays, à force de chercher l'histoire des idées dans les livres, il en est arrivé à voir le monde comme une vaste bibliothèque. M. Brandès se fait illusion sur l'influence des idées et sur celle de la pensée écrite. On ne saurait avec lui faire remonter la Révolution Française à la seule action morale de Voltaire et de Rousseau. Attribuer à celui-là l'action destructrice de la pensée individuelle telle qu'elle se manifesta alors, et à celui-ci l'œuvre de reconstruction, le sentiment social dans ce même bouleversement historique; s'écrier: « Voltaire fut l'indignation et Rousseau l'enthousiasme! » voilà une formule trop ramassée. Ce n'est là qu'une façon de parler, une de ces antithèses frappantes chères aux orateurs, mais dont l'historien consciencieux ne saurait se

contenter. Il n'est pas moins paradoxal d'affirmer, au sujet de Rousseau, « qu'il a produit dans ce siècle en France, Bernardin de Saint-Pierre, Robespierre, Diderot, Chateaubriand, Mme de Staël, G. Sand; en Allemagne, Herder, Kant, Fichte, Jacoby, Gœthe, Jean Paul, Schiller et Tieck; en Angleterre, Byron ». Tout le long de ce siècle, M. Brandès montre l'influence de Voltaire alternant, en France, avec celle de Rousseau. Ce qu'il y a d'artificiel dans ce langage éclate avec force quand il montre enfin, chez Ernest Renan, « la double direction spirituelle fondue, le génie de Rousseau multiplié par le génie de Voltaire ». Erreur distinguée d'érudit, erreur livresque que celle de M. Brandès. Il la délaye tout le long de ses ouvrages. A cette question : « Chateaubriand avait-il quelque chose de commun avec Rousseau et Gœthe ? » il répond avec assurance : « Je tiens pour prouvé que, non seulement Chateaubriand, mais tout son siècle ont été formés par ces livres que nous examinons présentement au point de vue critique. »

Cette erreur fondamentale est une première tare dans l'œuvre de M. Brandès. Il paraissait tout désigné pour la tâche utile signalée aux érudits par M. Brunetière : composer des traités d'histoire littéraire où « l'histoire particulière des littératures serait subordonnée à l'histoire générale de la littérature en Europe ». Mais voici que le point de vue

défectueux adopté par M. Brandès enlève à son ouvrage une grande partie de sa valeur.

C'en est d'ailleurs le moindre défaut. Nous avons eu déjà l'occasion de signaler chez M. Brandès un autre point de vue subversif, qui ôte beaucoup d'autorité à ses jugements : c'est le parti-pris antireligieux et révolutionnaire où il compose ses ouvrages. Qu'est-ce que la critique pour M. Brandès ? C'est, d'abord, « la faculté de vaincre la primitive étroitesse de son moi par de multiples sympathies ». Par sympathies entendez *sympathies* et *antipathies*. Car M. Brandès ne hait pas moins fortement qu'il n'admire. Et c'est précisément sa faiblesse : il se croit constamment tenu de haïr ou d'admirer, de détester ou d'encenser. Les meilleurs critiques de ce temps se sont attachés surtout à comprendre. Et c'est pour faciliter leur tâche que le plus génial d'entre eux a créé la méthode dite *scientifique* dont nous disposons aujourd'hui et qui, si elle ne possède pas une valeur absolue, n'en a pas moins marqué un véritable progrès. En faisant servir cet instrument à la justification de ses haines, M. Brandès le déshonore. La critique, à ses yeux, n'est qu'un instrument révolutionnaire : « C'est la critique qui a créé les *Châtiments* de Hugo et *Don Juan* de Byron. Elle montre à l'esprit humain sa voie et l'éclaire. Elle fraye de nouvelles routes. C'est la critique qui transporte les montagnes, ces montagnes qu'on nomme foi

dans l'autorité, préjugés, traditions mortes. »

Quelle conception bornée de la critique! Et combien cette rage de condamner et d'absoudre s'accorde mal avec une méthode minutieuse! Qu'est devenu l'objectivisme de Taine et la sérénité de ce regard embrassant du même coup d'œil le vice et la vertu, le sucre et le vitriol? Sans doute, c'était là aussi un point de vue discutable; du moins Taine opérait-il suivant l'esprit de sa méthode, tandis que celle de M. Brandès ne reste scientifique, en vérité, que dans les occasions où la science flatte ses préjugés radicaux.

Dans son ouvrage sur *Ferdinand Lassalle*, il montre d'une façon plaisante le bout de l'oreille, le bout de son oreille révolutionnaire : « Est-ce une chose raisonnable, demande-t-il, de s'attacher éternellement aux faiblesses et aux fautes d'un esprit puissant? Au moins devrait-on comprendre que celui qui attribue autant d'importance aux qualités négatives qu'aux qualités positives ne fait pas un portrait. Car il est certain que l'on ne saurait peindre un portrait en cherchant à donner à l'original une expression qu'il pourrait avoir dans toutes les situations, et lorsque l'artiste ne s'est pas fait un idéal de son modèle. » Notons ces expressions : l'*artiste* et un *idéal*. Elles ne surprennent pas chez M. Brandès, mais elles marquent autant de défaillances chez un critique scientifique. Le critique n'est pas un artiste. Sa science

n'est un art que subsidiairement. Il est un historien, un philosophe. L'artiste choisit, il supprime et il ajoute. Dans ses portraits, il exagère certains traits essentiels au détriment d'autres traits, moins importants, qu'il néglige. L'historien n'a pas le droit d'en user ainsi. Dans le cadre donné, il faut que son modèle tienne tout entier, avec ses vertus et ses vices, avec ses qualités négatives et ses facultés positives, avec tout son sucre moral et tout son vitriol intellectuel.

C'est ce que M. Brandès ne comprend pas, c'est ce qu'il n'a jamais compris. Il a formulé cette théorie du *portrait idéal* à propos du socialiste Lassalle. Pour peindre les individualité de cette sorte il a toujours trouvé, sur sa palette, les couleurs les plus flatteuses. Mais, quand il s'en prend à des modèles qui lui sont moins sympathiques, combien M. Brandès suit peu la règle indulgente qu'il vient d'exprimer ! Dans ses portraits de Chateaubriand, de Joseph de Maistre et de Tieck, par exemple, croit-il avoir fait, aux qualités positives de ces auteurs, une part aussi large qu'à leurs qualités négatives? S'imagine-t-il avoir mis en relief leurs grandeurs comme leurs faiblesses?

Rien n'est moins humain qu'une impartialité absolue. Et l'on ne saurait, d'ailleurs, nier que l'histoire ne perde à être enregistrée d'une plume indifférente. La passion aux doigts de flamme

illumine tout ce qu'elle touche. Les ouvrages de M. Brandès eussent fait moins de bruit, si sa personnalité y éclatait avec moins de fracas. Mais le sens où cette personnalité se manifeste — et c'est tout l'objet de cette étude — n'est-il pas intéressant à observer ? N'est-elle pas évidente, la parenté des esprits étudiés dans ce livre ? N'est-il pas piquant, enfin, de découvrir l'esprit juif dans la critique européenne de M. Brandès ?

III

DE 89 A 48

Dans l'opinion de M. Brandès, le XVIIIe siècle a légué à la postérité deux grandes idées fondamentales : « dans la science, libre spéculation ; dans la poésie, libre développement de l'humanité. » Ces nouveautés aboutirent à la Révolution française pour laquelle, on pense bien, le polémiste danois ressent une indicible tendresse. Mais 89, aujourd'hui, est loin. Tant d'événements, contradictoires et complexes, ont bouleversé l'Europe depuis lors ! M. Brandès étudie en détail la réaction qui a marqué les premières années du XIXe siècle. Il nous mène ainsi jusqu'à la renaissance des idées libérales qui se produisit après la Révolution de Juillet et jusqu'à la

Révolution de 1848, qu'il considère comme une nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée de la Révolution de 89, comme une victoire nouvelle des grands principes du XVIIIe siècle. Ce drame, *De* 89 *à* 48, M. Brandès le retrace en six volumes qui forment comme les six actes de cette pièce à grand spectacle.

Premier acte. Il est intitulé *la Littérature des émigrés* et nous montre l'éclosion, le développement et les sévices du *mal du siècle.* René, Obermann et Adolphe, déjà mentionnés, promènent, à travers ces scènes d'exposition, leur spleen distingué et leur aristocratique lassitude. M. Brandès s'irrite de leur désespoir. L'apparition de Mme de Staël lui rend quelque sérénité. La « bonne dame » commence bien. M. Brandès la suit d'un œil sympathique. Il estime l'indépendance de son esprit et la fierté de son âme. *Corinne* lui paraît une bonne action. L'orgueil des protestants et leur incompréhension artistique, incarnés dans Oswald, sont cruellement bafoués dans ce livre. Par là s'annonce l'approche du romantisme si favorable au catholicisme. Mais n'importe! Le protestantisme est encore une religion. Mme de Staël se moque du protestantisme. Que son saint nom soit loué!

Hélas! Mme de Staël finit mal, tout à fait mal. Après *Corinne*, elle publie son livre *De l'Allemagne*, où elle sacrifie, sans mesure, aux déplorables tendances spiritualistes de son temps. Elle adopte un

idéal *gothique* et montre du goût pour le moyen âge. La voilà descendue au triste niveau de son époque.

Et c'est le *deuxième acte* intitulé l'*Ecole romantique en Allemagne*. Il pourrait porter comme sous-titre *Un pas plus avant dans la néo-barbarie*. Et sans doute le romantisme allemand n'a rien fait pour la « diffusion des lumières ». Sans doute encore, il a étériche en manifestations pompeuses d'un christianisme poétique parfois peu sincère. Je ne défendrai pas, contre M. Brandès, les comédiens de la religion. Les boniments et les parades de certains romantiques allemands ont révolté le goût du critique danois : il convient de l'en féliciter. Mais encore ces excès s'expliquent-ils fort bien par les excès, en sens contraire, où tombèrent les auteurs, froids et secs, de la génération précédente. A une lignée de libertins succéda une pléiade de mystiques. C'est dans l'ordre. Appelé à se prononcer sur les romantiques allemands, un véritable historien de la littérature eût tenu compte des circonstances où se développa cette école. M. Brandès n'en fait rien. Il excommunie en masse. Son jugement reste celui de Gœthe : « J'appelle classique ce qui est sain, et romantique ce qui est malsain. » Excusable chez une partie, cette opinion est inadmissible chez un juge. C'est pourtant toute la substance de ce deuxième volume, tout le refrain de ce deuxième acte. L'école romantique allemande

marque un retour en arrière dans tous les domaines. Elle fut surtout un retour à la religion chrétienne. Et cela suffit à exciter la haine du critique danois. Dans tout romantique, il flétrit « un ennemi de l'époque des lumières et de la Révolution », un partisan de l'obscurantisme en matière de science, d'art, de morale et de politique. L'amour des romantiques allemands pour l'Italie arrache à M. Brandès des protestations indignées. Leur Italie est un pays chimérique. Ils l'aiment comme don Quichotte aimait Dulcinée. Ce qui les y attire « ce n'est pas la vraie et vivante beauté, c'est l'Italie comme ruine, c'est le catholicisme comme momie, c'est l'esprit populaire desséché, maintenu dans la superstition et la naïveté par un clergé stupide et canaille, c'est ici, comme partout, la morte poésie du passé ».

L'esprit de réaction, déchaîné par le romantisme se traduit en politique par des mesures funestes. Ce furent des romantiques qui, au Congrès de Vienne, entre une cérémonie à l'église Saint-Etienne et un déjeuner d'huîtres chez Fanny Esler, rédigèrent ces actes diplomatiques tendant à priver les peuples de la liberté de pensée. La devise romantique comprend trois termes également déplaisants : « Oisiveté, arbitraire, volupté, voilà cette feuille de trèfle. Nous la trouvons partout dans le champ romantique... L'inutilité est un autre mot pour génialité romantique... » Instruits sur les détails, admi-

rez maintenant le séduisant portrait en pied que M. Brandès trace du romantisme allemand. C'est une fille, c'est la *Lucinde* de Fr. Schlegel, « assise dans son boudoir, entourée de grands miroirs, les mains sur les genoux, symbole de l'hébêtement esthétique ». Le romantisme allemand mérite encore, suivant M. Brandès, d'être comparé à une fille, en raison du rôle capital et vil qu'y ont joué les femmes. C'est l'époque où une Juive, Dorothée Mendelssohn, remerciait en ces termes une amie qui lui avait fait présent d'images de sainteté et d'un recueil d'hymnes : « Les images et les hymnes catholiques m'ont tellement touchée que je me suis promis, au cas où je deviendrais chrétienne, d'adopter le catholicisme. » Le cabotinage misérable de Dorothée Mendelssohn mérite les sarcasmes de M. Brandès. Mais n'est-ce pas, d'autre part, à l'influence des femmes qu'il faut attribuer les sentiments délicats et chevaleresques des plus illustres représentants de l'école romantique allemande? Quelle injustice dans cette condamnation sans retour : « Loin d'élever les femmes qui se dévouèrent à eux et les suivirent, ils les rabaissèrent, les dépouillèrent de leurs plus sublimes préoccupations et de leurs plus nobles sympathies, et leur inspirèrent des sentiments petits et mesquins... Ils ont traité les grandes femmes que des dieux bienfaisants leur accordèrent comme les nobles idées qu'ils avaient

reçues en héritage. Ils les dépouillèrent de leur grande empreinte libérale, sociale et politique pour les rendre d'abord romantiques et littéraires, puis, repenties, et, enfin, catholiques ! »...

Le fond du gouffre n'était pas atteint. La France devait descendre plus bas dans l'abîme. Une nouvelle étape du romantisme nous amène au *troisième acte*, la *réaction en France*. M. Brandès manifeste une véritable frénésie à voir la religion de celui qu'il appelle « un bâtard » reconquérir, peu à peu, son ancien prestige. Le catholicisme, d'après lui, avait effectivement succombé sous les coups de la Révolution, quand Bonaparte, en promulguant le Concordat, le rappela à la vie. M. Brandès ne pardonne pas cette cure miraculeuse à l'Empereur français. Méconnaissant la bienfaisante action morale exercée aujourd'hui encore par le christianisme et les divines consolations qu'y trouvent tant d'âmes « travaillées et chargées », il prononce l'anathème contre les apôtres laïques qui le restaurèrent au début du XIXe siècle. Il compare le catholicisme de Chateaubriand à un débris antique vénéré dans un musée. Pour Joseph de Maistre, le catholicisme est un instrument de domination : la doctrine de l'auteur du *Pape* vient de Rome et non de Jérusalem. Rien de plus juste, au demeurant, que cette observation de M. Brandès. C'est l'opinion que nous avons exprimée dans cet ouvrage. Il y a des moments, dans le christianisme,

où Rome prévalut et d'autres où Jérusalem l'emporta. De Maistre incarne une revanche romaine. En présence d'une figure aussi ferme, il semble difficile de soutenir, avec M. Brandès, « que le christianisme du XIXe siècle, comme son royalisme, n'est qu'affectation et esthétisme ». Bonald, contre qui l'auteur des *Principaux courants* ne s'acharne pas moins, ne fournit guère un meilleur argument à l'appui de sa thèse.

« Dans les périodes de réaction, écrit-il, le mot femme signifie proie de la prêtraille. » Cette observation vise Mme de Krudner, à qui M. Brandès témoigne un mépris souverain et une haine implacable. Il retrace complaisamment ses écarts de conduite. Il tire du fait qu'elle aurait joué un rôle dans la formation de la Sainte-Alliance un argument décisif contre ce pacte. Tant de sévérité ne convient point à M. Brandès. Il lui sied mal de blâmer si haut Mme de Krudner pour quelques galanteries, quand, d'ailleurs, elle n'exerca jamais la dictature morale qu'il prétend. Pourquoi ne professe-t-il pas aussi que la Révolution française fut viciée dès le principe, puisqu'elle sortit de Jean-Jacques Rousseau, qui parla si bien et vécut si mal?

Le lecteur candide qui, sur la foi du titre, tenait les *Principaux courants* pour un ouvrage d'histoire littéraire, n'est pas moins désorienté par le chapitre consacré à Lamartine. L'auteur des *Méditations* est pour nous un grand poète. Il est, pour le critique

de Copenhague, un grand réactionnaire, homme de talent, sans doute, mais trop imprégné de spiritualisme et converti trop tard à la cause révolutionnaire pour mériter l'indulgence. Les idées politiques et religieuses de Lamartine dans la première partie de sa carrière, voilà le principal objet de l'étude de M. Brandès. Que penser d'un historien pour qui Richelieu serait un auteur dramatique et Napoléon III un écrivain militaire? M. Brandès fait songer à ces personnes frivoles qui parlent de *Faust* comme d'un opéra de Gounod, et du Louvre comme d'un magasin de nouveautés.

Le point de vue politique est plus justifié dans le chapitre consacré par M. Brandès à Lamennais. On devine qu'il lui témoigne peu de sympathie. Lamennais est Français, catholique et romantique, autant de qualités peu appréciées par le polémiste scandinave. Remarquons cette désaffection à l'égard de la France. Il est intéressant de la rapprocher de l'enthousiasme affiché naguère pour ce pays par Henri Heine et ses contemporains. La France restait pour eux le berceau de la Révolution. Ils lui assignaient dans le monde une grande mission humanitaire. La France, pensaient-ils, négligeant ses intérêts propres, allait s'attacher à répandre parmi les nations d'Europe la rouge semence révolutionnaire, libertaire, égalitaire et fraternelle. M. Brandès a laissé cet espoir chimérique. Sa confiance en la

« nouvelle Palestine », comme disait Henri Heine, est très ébranlée. Longtemps encore, à l'en croire, le tempérament latin de la nation française l'empêchera de s'ouvrir aux idées de liberté. Longtemps encore tous les *papismes* séviront en Gaule. Les tendances révolutionnaires qui se manifesteront dans l'école romantique française ne donneront pas le change à M. Brandès. La France lui reste suspecte Et c'est à l'Angleterre qu'il attribue l'honneur d'avoir brisé le joug chrétien imposé par la Restauration.

Cet affranchissement fait la matière du *quatrième acte* dans le drame radical de M. Brandès. Wordsworth, Southey, Keats, Thomas Moore, Landor, Shelley et Byron défilent sous nos yeux en un triomphal cortège. Hourra pour la vieille Angleterre ! Honneur au naturalisme anglais ! « Tandis que la Restauration ramenait les hommes à un pinacle de soumission bestiale à l'autorité, de soumission d'esclaves à la théologie, de soumission de sujets à la puissance, à un pinacle de lâcheté et d'hypocrisie », le salut naissait dans la grande île libérale. Elle fut l'asile béni, le vase d'élection où se conserva le levain révolutionnaire. Tout ce qu'il y a de *truqué* dans la pièce de M. Brandès éclate ici de nouveau. On n'a pas le droit d'escamoter à ce point les dates. Ces personnages du quatrième acte sont les uns des contemporains, les autres des prédécesseurs du

personnel figurant au premier acte. On ne saurait considérer ceux-là comme les successeurs de ceux-ci. Toujours fidèle à sa méthode, M. Brandès, montre la signification politique de l'école lakiste. Il disserte avec abondance sur le sentiment de la liberté chez ces poètes. Avec son habituelle subtilité, il analyse les nuances poétiques de ce sentiment et il écrit : « La liberté que louent les poètes de l'école lakiste était une certaine conception *concrète* des libertés, non pas la liberté, mais ils concevaient cette liberté d'une manière si abstraite que, dans nombre de cas particuliers, ils dépassaient le but. » « Liberté, a dit le poète, que de crimes n'a-t-on pas commis en ton nom ! » « Liberté, dirons-nous, quel obscur galimatias n'inspires-tu pas à tes amants irréfléchis ! » Les couplets de cette sorte abondent — et cela est fâcheux — dans ce quatrième volume. Il en est trop aussi sur le noble *individualisme* des Anglais et sur leur sublime *naturalisme*. Avec Shelley et Byron, chez qui ces qualités atteignent leur paroxysme, l'enthousiasme lyrique de M. Brandès ne connaît plus de bornes. La candide immoralité de ces chapitres a de quoi désarmer. Le dévergondage que M. Brandès jugeait si sévèrement chez Chateaubriand et chez Mme de Krudner, l'encens lui manque pour le célébrer dignement maintenant qu'il le rencontre sous le nom de *naturalisme* chez Shelley et Byron. Les raisons de cette bienveillance ? C'est que

« Shelley a écrit une foule d'odes libertaires aussi belles et grandes que la *Marseillaise* ». Et, quant à Byron, voici ses titres à l'immortalité : « La direction de son esprit et de sa vie psychique s'accordaient avec l'Ancien Testament. Son âme exhalait des plaintes pareilles à celles de Job quand ses amis le réprimandent et le consolent. Nuit et jour grondait dans son cœur un appel à la vengeance, pareil à celui de David. Les *Mélodies hébraïques* montrent à quel point le manteau juif convenait naturellement aux formes de son sentiment. »

Shelley ayant péri dans les flots de la Méditerranée, Byron dressa un bûcher sur le rivage, à l'endroit où la vague avait roulé son corps. Il faut citer M. Brandès décrivant cette cérémonie : « On répandit sur le bûcher de l'encens, du vin, du sel et de l'huile, comme dans l'ancienne Hellade. Ce fut une belle journée, un magnifique spectacle. Comme fond au tableau, la mer calme et les Apennins. Un petit oiseau voltigeait autour du bûcher et ne voulait pas quitter la place. La flamme jaillit, altière et dorée. Le cadavre fut consumé, mais, à l'étonnement général, le cœur resta intact. Trelawney arracha cette relique au brasier et se brûla la main. » Cette pitoyable comédie, profanation ridicule d'une belle coutume de l'antiquité arienne, arrache des larmes à M. Brandès, ordinairement si hostile à tout formalisme. Dans un précédent cha-

pitre, il montrait déjà un enthousiasme pareil pour une solennité du même ordre. La *Fête de l'Être suprême* au Champ-de-Mars, sous la présidence de Maximilien Robespierre, un autre héros cher à l'auteur des *Principaux courants*, lui avait inspiré de grands élans oratoires. Suffit-il donc qu'une cérémonie parodie la religion chrétienne pour mériter les applaudissements de M. Brandès? On constate à regret qu'il appartient à cette singulière catégorie de libres penseurs qui raillent l'« appareil vieillot » du culte public, mais qui découvrent des beautés insoupçonnées dans les rites de certaine grande société secrète.

Le drame de M. Brandès atteint son point culminant avec la mort de Byron. C'est la *scène à faire*. Ce moment marque un arrêt dans le mouvement de reflux qui entraînait l'Europe vers la réaction. Le cinquième et le sixième actes, l'*École romantique en France* et la *Jeune Allemagne*, traduisent de deux façons différentes le même fait capital : l'approche de la Révolution de 1848. M. Brandès professe une vive admiration pour l'École romantique française, qu'il définit avec Victor Hugo « le libéralisme dans la littérature », et avec un critique du *Globe* « le protestantisme dans la littérature et l'art ». En Victor Hugo, il approuve l'auteur de *Notre-Dame de Paris*, mais il encense le politicien radical. Il vénère George Sand, la plus fougueuse révoltée de

cette époque. Que de beauté, que d'humanité dans l'histoire de *Lucretia Floriani*, en qui elle a incarné le véritable sentiment de l'honneur et la vraie chasteté! Or, cette Lucretia a mis au monde quatre enfants de trois pères différents sans avoir jamais convolé en justes noces. Saint-Simon partage avec George Sand les lauriers distribués par M. Brandès. Nous avons mentionné, dans le chapitre consacré à Henri Heine, l'appui que ce philosophe trouva chez des Israélites de son temps, nous avons dit la protection que lui accorda le banquier Olinde Rodrigues. N'est-il pas intéressant d'observer que M. Brandès s'échauffe pareillement sur l'auteur du *Nouveau christianisme?* Il le compare à *Faust*. A l'exemple du héros de Gœthe, Saint-Simon rêvait de percer l'isthme de Panama et de construire des canaux en Espagne. Tous deux, enfin, tentèrent de se suicider. Voilà n'est-il pas vrai? de bien grands titres.

Mais c'est avec la *Jeune Allemagne* que le romantisme selon la formule française (lisez l'esprit révolutionnaire dans la littérature) porta, suivant M. Brandès, ses plus beaux fruits : « Ce fut un puissant élan vers la liberté qui poussa d'abord Heine et Boerne à frayer à la littérature allemande un nouveau chemin, qui inspira ensuite les autres écrivains engagés sur leurs traces et à qui on donna ce nom vague : *la Jeune Allemagne*. »

On connaît la composition de cette école

Rappelons que non seulement l'auteur du *Livre des chants*, mais encore Boerne, Jacoby, Karl Beck et Moritz Hartmann étaient Juifs, et que non seulement les hommes, mais encore les femmes qui se rattachent à ce groupe, les Rachel Levin, les Henriette Herz, les Jeannette Wohl étaient pareillement d'origine israélite. Ce rapprochement n'éclaire-t-il pas d'un jour imprévu l'enthousiasme de M. Brandès? Nous étonnerons-nous maintenant de la sympathie qu'il témoigne à la *Jeune Allemagne?* Non, n'est-il pas vrai? Et si nous cherchons les raisons pourquoi il loue ces écrivains, nous verrons que c'est pour avoir proclamé et chanté l'idéal juif contemporain, tel qu'il se manifeste avec tant d'éclat chez les libres penseurs israélites de ce temps. Les auteurs de la *Jeune Allemagne* ont bien mérité de l'humanité pour avoir détruit sur le sol allemand la petite fleur bleue chère aux romantiques. « Les regards, écrit M. Brandès, se reportèrent sur la terre. Aux yeux des rêveurs et des zélateurs apparut l'idéal moderne dépouillé de tout élément mystique. Avec une hâte et une fièvre qui firent ressembler la prose à des articles de journaux, qui réduisirent la poésie à des morceaux lyriques, à de courts fragments, se manifestèrent maintenant les poètes et les écrivains d'opposition, désireux de faire entrer dans la littérature la vie moderne avec son contenu. »

Et voici enfin le résultat de cette effervescence : 1848, dernière scène de ce dernier acte, apothéose. J'arrache quelques rouges immortelles à la couronne opulente tressée par M. Brandès en souvenir de cette année : c'est « la folle et sainte année », « la rouge ligne de démarcation qui partage ce siècle », c'est aussi « l'année funèbre », hélas! et « l'année des naïvetés romantiques », mais c'est surtout « l'année du tremblement de terre, de l'affranchissement du peuple, des combats héroïques ». « On vit peu à peu l'horizon briller comme une mer de flammes. On vit la masse, victime patiente jusqu'alors du mensonge et de l'oppression, se retourner, se révolter, secouer ses cornacs comme un éléphant de guerre. Ce fut pour les jeunes gens d'alors un inoubliable spectacle. Ce fut un moment enivrant. »

1848, c'est enfin l'*année jubilaire*. « Ce fut une *année jubilaire* dans le genre de celles que l'antique législation hébraïque avait instituées tous les cinquante ans, où, d'un bout à l'autre de la Terre Sainte, retentissaient les trompettes, où l'on devait proclamer la liberté dans tout le pays pour tous ceux qui l'habitaient (IIIe livre de Moïse, chap. xxv, versets 8 et suivants). Cette année, avec ses pulsations accélérées, avec sa jeunesse dominatrice, fut en même temps cette année de joie biblique, cette année de recouvrement, de rédemption, où ceux qui avaient été vendus étaient rachetés. »

Et le rideau tombe sur un rouge feu d'artifice, parmi les « Alleluia! » et les « Hosanna! » aux roulements guerriers des tambours appelant à la barricade.

IV

LA HAINE DE L'ESPRIT CHRÉTIEN

Par le nombre des volumes, l'œuvre de M. Brandès est considérable. Mais la lecture des *Principaux courants* suffit à qui veut se renseigner sur la personnalité de cet auteur. Nul ne s'est répété avec plus d'obstination. Si, maintenant, nous cherchons à résumer en une formule les opinions qu'il a exprimées avec tant de persévérance, nous reconnaîtrons que l'idée dominante chez M. Brandès, l'idée fixe d'où dérive toute sa philosophie, n'est autre chose que la *haine de l'esprit chrétien*, sous sa forme catholique comme sous sa forme protestante.

C'est l'esprit chrétien que M. Brandès veut atteindre par ses attaques contre le principe d'autorité qu'il définit « ce principe en vertu duquel la vie de l'individu et celle des peuples sont basées sur le respect de la tradition. Le principe d'autorité s'appuie forcément sur la religion ». « Si l'on avait cherché, écrit-il encore, à décou-

vrir le plus dégradant et le plus pernicieux de tous les principes sur terre, on n'en aurait pas trouvé d'autre que le principe d'autorité... Le principe d'autorité, en ce qu'il ferme la voie à toute discussion, est le plus délétère, le plus stupide, le plus humiliant de tous et s'est condamné lui-même. Celui qui, raillant ou interdisant la libre investigation sur n'importe quel domaine social, fait en sorte qu'une hypothèse qui aurait pu devenir utile à ses contemporains n'a pu être formulée ou n'a pu être examinée au point de vue de sa vérité, celui-là est un criminel pour lequel la peine la plus sévère, s'il y avait un droit et une justice, ne devrait pas être trouvée trop sévère. » Retenons ce suprême aveu. Il est édifiant et caractéristique. On s'explique maintenant l'admiration de M. Brandès pour Robespierre. Le critique danois ressemble à ces jacobins qui remâchaient constamment des phrases libertaires, mais qui trouvaient tout naturel d'appliquer « les peines les plus sévères » à leurs contradicteurs.

Les protestants tirent quelque orgueil d'avoir aboli le principe d'autorité en matière spirituelle. M. Brandès estime que cette fierté ne se justifie pas. Il a cru voir dans son pays que le prétendu droit théorique de libre examen, si bruyamment proclamé par les luthériens et les calvinistes, aboutit pratiquement à l'asservissement intellectuel. Les réformateurs se sont bornés à remplacer

« l'infaillibilité du Pape par l'infaillibilité des livres saints ». Dans leur façon d'appliquer la religion, ils ne montrent pas moins d'intolérance que leurs frères chrétiens de la branche aînée.

Non content d'attaquer les opinions, le polémiste anticlérical s'en prend aux hommes. Aux protestants comme aux catholiques, il prodigue l'injure et la diffamation. Luther est cloué au pilori pour avoir autorisé la bigamie du landgrave de Hesse-Cassel ; l'archevêque de Narbonne est honni pour avoir entretenu un harem ; les Bernardins de l'abbaye de Granselve sont accusés d'avoir aménagé, proche le monastère, « un quartier réservé aux femmes » avec « des tables constamment dressées pour leurs orgies ». M. Brandès s'acharne à découvrir des témoignages de « corruption cléricale ». Cette préoccupation le poursuit jusque dans ses villégiatures. Dans une étude sur Bruges, il enchâssait naguère, comme dans un écrin, les anecdotes les plus extravagantes. Il est question là-dedans d'un Frère de la Doctrine chrétienne qui, récemment, « souilla plusieurs centaines d'enfants » et ne fut jamais inquiété. On y trouve aussi l'histoire d'une mère de famille « appartenant à la classe supérieure de la société », et qui prostituait ses filles dans des conditions révoltantes. Il y a du Léo Taxil chez M. Brandès. Ce lettré s'est plus davantage dans les loges des portières de Bruges que dans les

cathédrales et les musées de cette ville. Ah! le pauvre homme!

C'est par haine de l'esprit chrétien qu'il attaque le principe d'autorité en matière religieuse. C'est encore par haine du christianisme qu'il attaque le principe d'autorité dans l'État, c'est-à-dire la monarchie, et dans la famille, c'est-à-dire le mariage chrétien.

M. Brandès s'emporte contre les pasteurs danois qui définissent le libre penseur un ennemi aveugle de la religion et de la morale, de tout ce qui est noble et élevé. Les pasteurs danois ont tort qui parlent de la sorte. Mais il faut reconnaître que la personnalité de M. Brandès est singulièrement propre à les entretenir dans l'erreur. La vraie religion consiste, à ses yeux, « dans l'enthousiasme pour l'esprit vivant et les pensées de l'époque ». En d'autres termes, cet adversaire du christianisme réduit la religion à cette notion chimérique entre toutes, *l'esprit de progrès*, dont il dit que « l'histoire n'en connaît pas de plus élevé ni de plus *divin* ». Voilà le fétiche trompeur par quoi M. Brandès veut remplacer l'esprit chrétien et les institutions qu'il nous a données. Voilà l'idole grossière au nom de qui il a constamment combattu le spiritualisme au profit du matérialisme, et nié le ciel pour affirmer plus énergiquement la terre. Voilà pourquoi il a travaillé, dans la mesure de ses forces, « à détruire les idées reli-

gieuses et morales régnantes pour mettre à la place une *nouvelle religiosité panthéistique* ». Qu'en ce faisant il ait accompli une œuvre méritoire, cela se peut nier avec quelque apparence de raison. Mais qu'en agissant de la sorte il se soit montré en conformité de vues parfaite avec les principaux penseurs israélites de ce temps, voilà qui ne fait pas l'ombre d'un doute.

CHAPITRE IX

M. MAX NORDAU (1849)

Une remarque s'impose en ce moment où nous touchons au terme de notre enquête : l'absence de convictions religieuses chez la plupart des Israélites étudiés par nous. On a voulu ramener l'esprit juif à l'esprit de la religion juive. Cette opinion n'est pas soutenable. Deux seulement sur les six Israélites examinés dans cet ouvrage, Henri Heine et lord Beaconsfield, montrèrent à une certaine époque de leur vie des sentiments religieux. Encore s'étaient-ils convertis au christianisme. Christianisme, à vrai dire, d'un caractère fort hétérodoxe et débordant de sémitisme. Nous l'avons marqué, pour ce qui est de Henri Heine, à propos de son retour à la foi sur ses vieux jours; nous avons exposé aussi l'étrange système social et religieux qu'un atavisme juif et une éducation anglaise inspirèrent à lord Beaconsfield; le christianisme et le judaïsme s'amalgamaient dans cet esprit en un subtil alliage. Quant aux autres Israélites, objets de nos

études, ils ne semblent pas plus appartenir à la religion juive qu'à la religion chrétienne. Sans doute, ils témoignent à celle-ci une haine particulière; mais ils montrent généralement à celle-là peu de tendresse.

La religion juive, en tant que religion, a donc infiniment peu contribué à former l'esprit des grands hommes juifs contemporains. Faut-il tirer de ce fait des conclusions défavorables au judaïsme? Nous n'osons pas en décider. L'examen de ce problème présenterait pourtant un vif intérêt. Qu'il suffise aujourd'hui de l'avoir formulé. Il semble bien, au surplus, que le judaïsme ait cessé de répondre aux aspirations des coryphées israélites. Aux Hébreux revint jadis l'honneur d'initier l'humanité antique à une forme de religion épurée : les Hébreux ont donné au monde le monothéisme. A cette idée, qui leur tint fort à cœur, ils n'ont pas gardé fidélité. Nous avons vu combien il subsistait peu du monothéisme hébreu dans le panthéisme de Spinoza. Chez les auteurs juifs étudiés en dernier lieu, l'absence d'idées religieuses est plus sensible encore. Toute trace de mysticisme a disparu chez Karl Marx et chez M. Georges Brandès. Bien mieux, le mysticisme est devenu pour eux le grand ennemi, le principe qu'il faut déraciner, le dragon venimeux qu'il faut anéantir. Ces Juifs-là répéteraient volontiers avec Proudhon : « Dieu est le mal ! » Ainsi les premiers-

nés de Dieu, ainsi les fils aînés du monothéisme ont jeté par-dessus bord la tradition qui fut leur gloire et qui fit leur force. Cette attitude nouvelle méritait d'être signalée.

Le dernier écrivain juif qu'il nous reste à étudier, M. Max Nordau, montre encore ce trait-là, comme aussi les autres traits essentiels par où se distinguent les hommes de sa race à notre époque.

I

SOCIOLOGIE ANTICHRÉTIENNE

M. Max Simon Sudfeld, connu en littérature sous le pseudonyme de Max Nordau, est né à Pest, le 29 juillet 1849. Fils d'un savant, il montra lui-même, dès sa jeunesse, un goût prononcé pour les recherches scientifiques. Il étudia la médecine et l'exerça quelque temps dans sa ville natale. En 1880, il se fixait à Paris en qualité de correspondant de journaux allemands et autrichiens M. Max Nordau a collaboré au *Pester Lloyd*, à la *Gazette de Francfort*, à la *Gazette de Voss*, à la *Nouvelle Presse Libre*. C'est un journaliste excellent, d'esprit alerte et souple, à la curiosité toujours tendue. Cosmopolite par instinct et par volonté, M. Nordau a passé dix ans de sa vie à parcourir

l'Europe. Il a semé ses observations tout le long de ses ouvrages. Il en a fait aussi la matière spéciale de deux volumes intitulés *Du Kremlin à l'Alhambra*. La remarque que nous faisions au sujet de M. Brandès s'applique également à M. Max Nordau : la mentalité germanique transparaît aussi peu chez le journaliste de Pest que la mentalité danoise chez le critique de Copenhague. Avec tous les avantages et tous les défauts que ce terme implique, M. Nordau est citoyen du monde au même degré que M. Georges Brandès.

Un érudit allemand, déjà cité dans un précédent chapitre, M. Victor Hehn, écrit dans ses *Pensées sur Gœthe :* « Le Juif pense par antithèses. Il est d'esprit sautillant. Il aligne les traits à la suite les uns des autres. Le Juif s'exprime par des *mots*, par des dictons, par des épigrammes. Lessing disait de ses ouvrages dans une lettre à Campe : *Une succession d'éclairs si nombreux qu'ils soient ne fait pas le jour.* Cette phrase définit merveilleusement la pensée juive. » M. Victor Hehn n'est pas tendre pour Israël. Sa thèse n'est pas non plus absolument juste. On voit tout de suite combien la phrase ci-dessus s'applique mal à Spinoza. Mais il faut reconnaître qu'elle convient mieux à Henri Heine, qu'elle convient bien à M. Georges Brandès et qu'elle s'applique enfin tout à fait bien à M. Max Nordau. Quand M. Hehn remarque, en outre, que *l'évolution naturelle des phénomènes* échappe aux Juifs et

qu'ils manquent du *sens historique*, on croirait, en vérité, qu'il songeait à l'auteur des *Mensonges conventionnels* et de *Dégénérescence*.

Rien de plus affligeant que le cas de ce sociologue de combat. Il a une idole, presque une marotte, la science. Il a consacré sa vie à l'honorer. Il la croit appelée à régénérer l'humanité. Si l'Europe est profondément bouleversée, c'est parce que sa civilisation ne s'appuie pas sur la *conception scientifique du monde*. Nous vivons encore sur d'antiques préjugés, sur de séculaires mensonges. M. Nordau prétend les remplacer par ces conceptions scientifiques, dues aux découvertes des savants contemporains. La première partie de sa tâche, l'œuvre de démolition, M. Nordau l'accomplit avec une incomparable virtuosité. Mais il n'en est pas ainsi de la seconde, la plus importante, après tout. Sur les décombres formidables qu'il a amassés, le médecin-sociologue de Pest ne reconstruit rien. En quoi, d'ailleurs, il se montre fidèle — quoi qu'il prétende — à la conception scientifique du monde, qui jusqu'à ce jour, en matière de sociologie du moins, a surtout soulevé des questions et posé des problèmes. A ces questions, M. Nordau s'abstient de répondre; ou bien, s'il y répond, c'est par des thèses dépourvues de toute rigueur scientifique. On ne saurait voir dans son programme socialiste autre chose qu'une pure utopie, de la quintessence

de chimère. Accordons qu'il nous fait assister aux visions philosophiques d'un brillant fantaisiste, qu'il a manifesté dans ses écrits les aspirations, généreuses, si l'on veut, d'un penseur, d'un homme en tout cas rempli d'idées ingénieuses, sinon géniales, mais d'un homme de science, non pas. Il est piquant de constater à quel point M. Nordau se fait illusion sur son propre compte et combien ces métaphysiciens allemands, qu'il méprise, lui ont donné le goût du raisonnement abstrait et absolu, combien ses opinions révèlent un *littérateur* plutôt qu'un savant, combien enfin, pour parler avec M. Hehn, *l'évolution naturelle et historique* des phénomènes lui échappe.

La forme, déjà, sous laquelle M. Nordau a coutume de présenter ses opinions n'a rien de scientifique. Cet écrivain affectionne le paradoxe. Sa pensée s'y meut naturellement. Il a même intitulé un de ses ouvrages *Paradoxes*. Est-il rien au monde de moins sérieux ? Le paradoxe n'est qu'un jeu littéraire, un divertissement de rhéteur décadent. Ce moule frivole ne convient pas à la science. Le goût du paradoxe, auquel M. Nordau sacrifiait tout d'abord par plaisir de dilettante, a fini par devenir chez lui une seconde nature et un véritable tic dont il ne peut plus se défaire. Cette manie s'aggrave d'autres défauts littéraires insupportables : une ironie tendue et grimacière, le sarcasme érigé en procédé, le parti-pris de

divertir le lecteur à tout prix, fût-ce par des calembredaines et des coq-à-l'âne. Tous ces traits, encore une fois, sont peu scientifiques. Ils ne sont pas davantage germaniques. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner du peu d'estime où l'on tient l'œuvre de M. Nordau en Autriche et en Allemagne. On ne l'y comprend pas, ou, pis encore, on l'y comprend de travers. Il est arrivé maintes fois à des critiques d'Outre-Rhin, honnêtes gens de critiques au bon sens un peu lourd, de réfuter avec indignation telle opinion scabreuse de M. Nordau. Celui-ci, aussitôt, de se récrier et de rectifier : « Mais je plaisantais, Messieurs ! C'est incroyable. Vous ne vous en doutiez pas ? Comment donc ? Mais j'émettais un paradoxe, un simple paradoxe. » La tournure d'esprit « sautillante » de M. Nordau, cette « succession d'éclairs », sous forme de « bons mots, d'épigrammes et de dictons », égarent le lecteur et l'irritent. On craint de prendre au sérieux des opinions qui, dans la pensée de l'auteur, ne sont que d'agréables jongleries. On craint de passer à côté de ses véritables sentiments. Quelques points essentiels, toutefois, demeurent acquis. S'il est malaisé d'apercevoir ce que veut M. Nordau, on aperçoit nettement ce dont il ne veut pas. Et la chose par excellence qu'il poursuit de sa haine, c'est la religion.

Toute religion positive est, à ses yeux, une institution périmée, vestige maudit de l'humanité pri-

mitive. Un « sentiment de sauvage », la peur instinctive d'un danger inconnu et dont on ne se peut défendre, a dressé les premières idoles. Les besoins religieux se bornent donc à une infirmité causée par l'imperfection de notre organisme pensant. Besoins mystérieux, mais profondément ancrés dans l'âme humaine et devenus, par l'atavisme, presque indéracinables : « Parmi les fils du XIXe siècle, écrit M. Nordau, bien peu s'attachent assez fortement à la conception scientifique du monde, dont leur raison reconnaît la justesse, pour que cette conception ait pu pénétrer jusque dans les derniers réduits de leur âme, réduits presque inaccessibles à la volonté et qui semblent la source de sentiments confus et de rêveries. » Du moins M. Nordau n'imitera-t-il pas la lâcheté de ces fils indignes du XIXe siècle. Dès son entrée dans l'arène, il prononce, lui, un grand serment contre tous les dieux. Et non seulement contre tous les dieux, mais encore contre tout ce qui se rattache, de près ou de loin, aux idées religieuses ou simplement au spiritualisme. Poursuivons l'exposé de son raisonnement : l'incapacité naturelle de l'homme à se représenter les forces autrement que sous les formes organiques habituelles a donné naissance à l'idée de Dieu ; l'observation inexacte des phénomènes de la vie et de la mort, du sommeil et du rêve, a suscité l'hypothèse d'une âme. L'impuissance du moi, enfin, à se supposer non-exis-

tant, a fait naître chez l'homme la croyance à l'immortalité de cette âme. L'idée de Dieu et l'idée d'immortalité, voilà, au regard de M. Nordau, deux « niaiseries » connexes. Elles se complètent et se pénètrent réciproquement. Elles ont donné le jour à un vaste système de mensonges sur lequel repose l'ordre social encore régnant, mais dont les heures sont comptées. Ce système puise sa force dans la faiblesse humaine. Il subsiste pour avoir fourni jadis à nos lointains ancêtres « une définition précise du bien et du mal, une distinction entre la vertu et le vice, l'idée d'une récompense et d'un châtiment à venir, liée à l'immortalité de l'individu ». Autant de dogmes usés qu'il importe de remplacer au plus vite par la *conception scientifique du monde*.

M. Nordau, dans sa critique des religions, s'en prend à toutes les théogonies et à toutes les théologies, quelles qu'elles soient. Il les met dans son mépris, sur un pied d'égalité parfaite. La Bible, il la définit « une collection d'écrits aussi différents d'origine, de caractère et de contenu que le serait un livre renfermant, par exemple, le poème des *Niebelungen*, un Code de procédure civile, des discours de Mirabeau, des poésies de Heine et une méthode zoologique, le tout imprimé pêle-mêle au hasard et réuni en volume. » Au grand livre hébreu il reproche encore, on ne sait trop pourquoi, d'être « beaucoup plus

récent que les Védas ». Quant à la valeur poétique de la Bible, « elle reste fort au-dessous de ce que des poètes, même de second ordre, ont créé dans les deux mille dernières années ». On le voit, si M. Nordau reste juif, on ne saurait l'accuser de chauvinisme hébreu. La raison de tout ce dénigrement se manifeste bientôt. C'est une manœuvre. La critique de l'Ancien Testament introduit la réfutation du Nouveau. Dans les livres inspirés de Jéhovah, M. Nordau veut frapper la révélation initiale du Dieu chrétien. Il a peu d'estime pour celui-ci et moins encore pour l'Homme de Douleurs qu'il a envoyé sur la terre. Le fondateur du christianisme paraît à M. Nordau un réformateur de valeur médiocre, un philosophe manquant de logique. Dans sa réfutation du christianisme, l'auteur des *Mensonges conventionnels* accorde l'hospitalité à mainte erreur. Il néglige à tort de faire le départ entre l'enseignement personnel du Christ et les adjonctions postérieures, œuvre des hommes. Il ne juge point les Évangiles d'après leur esprit, mais sur quelques épisodes isolés. C'est là un procédé de polémiste. M. Nordau ne prouve rien contre la morale juive ni contre la morale chrétienne quand il écrit : « La morale de la Bible nous révolte sous la forme où elle est exprimée dans l'Ancien Testament par la soif de vengeance de Dieu, dans le Nouveau par la parabole de l'ouvrier de la dernière heure, par

les épisodes de Madeleine et de la femme adultère, par les rapports du Christ avec sa mère. » Cette phrase montre de nouveau à quel point surprenant M. Nordau manque du sens historique. Or, n'est-ce pas au point de vue de l'histoire qu'il faut juger ce grand fait : la substitution du christianisme au paganisme? Et le progrès, le progrès dans la voie humanitaire, cher à M. Nordau, saurait-il être méconnu dans la transformation qui se produisit alors? Ce détracteur aveugle du christianisme oublie que son idéal communiste a été réalisé sur terre une seule fois : en Galilée, il y a tantôt deux mille ans, et par ce penseur sans logique qui excite sa verve moqueuse.

Par quoi remplacera-t-on la morale chrétienne? Par la morale scientifique et naturelle, nous dit-on. Mais quelle difficulté n'éprouve-t-on pas, dans la pratique, à distinguer cette règle morale proclamée par la science contemporaine? Quelle triste portée philosophique n'a pas le principe de la concurrence vitale? Quel enseignement moral peut bien découler de ce spectacle éternellement offert par la nature : l'écrasement du faible par le fort? La tâche de l'homme ne consiste-t-elle pas proprement dans la substitution à l'état naturel de l'état dit civilisé où l'accord pour la vie remplace la lutte pour la vie? Comment concilier le principe démocratique de la liberté avec le déterminisme cher aux esprits scientifiques? le principe d'égalité

avec l'idée scientifique de sélection, qui a sa base dans les inégalités naturelles ou acquises? Une éthique populaire basée uniquement sur les notions de la science et sur l'idée humaine du droit naturel, nous ne voyons pas cela bien clairement. Mais il faut croire que nous ne savons point voir. M. Nordau a remporté de ses études de médecine la conviction que la morale scientifique existe. Elle repose sur la solidarité de l'espèce. Elle dit à l'homme, paraît-il : « Fais tout ce qui contribue au bien de l'humanité. » Comment M. Nordau qui ne croit pas à la bonté naturelle de l'être humain peut-il croire à ce commandement de la nature? Par suite de quel miracle l'homme, naturellement égoïste, s'élèvera-t-il à une si haute perfection? Voilà ce qu'on néglige de nous expliquer et voilà pourtant ce que nous eussions désiré apprendre. Nous nous heurtons ici à une de ces nombreuses contradictions où tombe M. Nordau. Sa confiance dans le progrès, sa foi dans l'ascension continue de l'humanité pénètrent toutes ses pensées. L'antique utopie millénaire, rêve juif cher à tous les Juifs modernes, domine son système. Peu d'idées lui sont aussi odieuses que celle d'un âge d'or situé dans le passé. L'âge d'or se trouve devant nous. L'âge d'or nous attend dans l'avenir. Sur les ailes de la science, nous en approchons chaque jour. En des pages lyriques, M. Nordau évoque cette société future, avec sa

religion nouvelle et sa morale transformée. La doctrine du progrès aura ôté à l'homme le ciel, elle aura effacé de son esprit jusqu'à la notion de Dieu, mais elle lui aura donné en échange « l'humanité entière pour famille ». Dans ce temps-là — autre progrès — l'homme aura abdiqué la prétention orgueilleuse de vivre éternellement. Il ne pleurera plus sur la brièveté de sa course terrestre. Il saura se résigner à n'être personnellement qu'un épisode insignifiant dans la vie universelle. En compensation de la foi perdue et de ces « simagrées religieuses » par où elle s'exprime, l'homme du commun savourera des jouissances plus hautes : « La parole du poète et du penseur rendra superflue celle du prédicateur. Des salles de théâtre, de concerts et de conférences s'élèveront au lieu des arcs des églises. » Cette religion nouvelle s'appellera le culte de l'humanité. Elle remplacera la foi chrétienne dans l'Europe socialiste. N'allez pas prétendre que nos arrière-neveux perdront au change.

La transformation dans le sens socialiste s'opère déjà. Elle est commencée partout. Le suffrage universel y contribue dans une large mesure. M. Nordau attend des merveilles du droit de vote dévolu à tous. Il exprime son admiration avec naïveté : « Là où règne le suffrage universel, l'homme du peuple, aux jours de vote, se sent vraiment homme, avec un orgueil tout autre que dans les actes d'ensemble du culte, tels que

la communion. » Où donc M. Nordau a-t-il sondé l'âme électorale? Sous quelle latitude se trouvent ces lieux de vote solennels?

Et maintenant, par quel moyen se produira l'avènement du socialisme? Sera-ce par les conquêtes successives du suffrage universel? Sera-ce par la révolution violente? Ici encore, les contradictions si manifestes de M. Nordau, les idées qu'il « aligne », au lieu de les enchaîner, nuisent à la clarté de son système. D'une part, en effet, il proteste de son admiration pour le suffrage universel. Mais il soutient, d'autre part, que la masse ne pense pas par elle-même et que le progrès s'accomplit exclusivement par les grands hommes. Si l'opinion des grands hommes seule se justifie, que peut bien signifier la volonté du peuple? Carlyle, restaurateur contemporain du *culte des héros*, dédaignait l'opinion populaire et publique. « L'homme votant » n'excita jamais que son mépris. Carlyle était logique. M. Nordau ne l'est pas. Plus on étudie son œuvre comme un tout, plus on est déçu. Si, au contraire, on ouvre un de ses volumes au hasard, on est séduit, amusé, parfois ébloui par ce style à facettes et cette prodigieuse dépense d'esprit. La verve qui règne dans ces pages donne le change sur la pauvreté des arguments. Mais, dès qu'on cherche à concilier M. Nordau avec lui-même, on aperçoit le manque de cohésion de son œuvre et l'on voit qu'elle n'est autre chose

qu'une guirlande d'épigrammes spirituelles. Disons-le à sa louange, cet auteur semble avoir conscience de la fragilité de son système. « Dans la poursuite de la vérité, écrit-il, l'essentiel n'est pas de trouver, mais de chercher. Celui-là a fait assez qui a cherché en toute conscience. » Dans le même morceau, M. Nordau déclare encore que son but principal a toujours été de rendre ses lecteurs « défiants à l'égard de toutes les formules fixes ». De son propre aveu, c'est donc une œuvre négative qu'il poursuit. Nous l'avions aperçu déjà. Le christianisme étant, de toutes les *formules fixes*, la plus ancienne, la « pierre angulaire de notre société », celle qui commande tout l'édifice, il était naturel que le grand démolisseur juif s'attachât surtout à desceller cette pierre-là.

Du *mensonge chrétien* découle, selon M. Nordau, toute une série de mensonges secondaires. En premier lieu, le *mensonge monarchique et aristocratique*. Alors que la religion et la monarchie vont souvent, en réalité, fort bien l'une sans l'autre, M. Nordau dénonce entre elles une dépendance étroite ; elles se suivraient comme l'ombre suit le corps. La monarchie absolue traduit exactement au temporel la conception spirituelle du Dieu catholique. Religion et royauté sont deux institutions adéquates, deux termes qui se *couvrent*, comme on dit en allemand. La monarchie constitutionnelle marque une première étape dans la

voie de l'affranchissement. Mais quelle invention biscornue! Le sociologue juif compare la royauté absolue au catholicisme et la royauté constitutionnelle au protestantisme. Le catholique est conséquent. Le protestant agit de façon arbitraire. Celui-là donne à son chef suprême le droit de proclamer les articles de foi et défend toute critique à ce sujet. Celui-ci permet la critique de la foi à l'aide de la Bible, mais interdit la critique de la Bible même.

Si M. Nordau fait un impitoyable procès à la monarchie, ce n'est point pour exalter la République. Un régime républicain avec les institutions issues du christianisme lui paraît un monstrueux alliage. Rien de plus choquant qu'un régime mixte comme la République française. Elle insulte en même temps à la logique et à l'esthétique. Une seule Révolution a compris qu'il fallait tout détruire pour fonder la véritable république : la Révolution française, « la grande Révolution française de 89 », pour laquelle M. Nordau professe l'enthousiasme obligé. Il félicite rétrospectivement les chefs de ce mouvement de n'avoir pas hésité à anéantir les chartes et à réduire les châteaux en cendres. Ils prenaient le bon parti, le seul parti raisonnable. Rappelons, à l'excuse des emportements iconoclastes de M. Nordau, que ces chartes et ces châteaux ne représentent rien pour Israël qu'un passé de servitude. On ne

saurait prétendre qu'il respecte ce passé. Mais n'avons-nous pas, nous autres, le droit et le devoir de le défendre?

Puis, c'est le *mensonge politique*, puis c'est le *mensonge économique*, que le prophète des temps nouveaux dénonce à l'exécration de ses contemporains. Lieux communs, paradoxes et sophismes s'accumulent et s'enchevêtrent. Ah! certes, l'organisation politique et économique de notre société mérite des critiques fondées. Mais celles-là, le réquisitoire de M. Nordau les néglige. Il se rattrape sur des questions de détail. Il frappe très fort, mais à côté. L'omnipotence de l'Etat lui paraît un des plus grands maux de notre société. Il accuse l'Etat de déformer les caractères et, sans doute, nous admettons ce grief. Avec M. Nordau, nous déplorons l'ingérence de l'Etat dans les affaires des particuliers, tendance de plus en plus marquée dans le monde contemporain. Mais comment M. Nordau peut-il se dire en même temps socialiste et antiétatiste? Ce révolté s'en prend, avec raison, à la bureaucratie, au fonctionnarisme. Il conçoit une irritation — excessive, peut-être — de ce que la police exige des particuliers jusqu'à l'annonce d'un simple changement de domicile. Tout cela est à la fois un peu puéril et très judicieux. Mais M. Nordau imagine-t-il une société collectiviste sans une formidable organisation bureaucratique et sans une armée de fonctionnaires? On se réjouit

d'apprendre que, dans la société nouvelle, « l'individu travaillera pour la communauté, en d'autres termes, qu'il devra payer des impôts, mais que les charges publiques n'auront plus le caractère d'exaction qui, aujourd'hui, les rend haïssables ». Nous en acceptons l'augure. Mais encore faudrait-il qu'on nous exposât le fonctionnement de ce système admirable. Or, M. Nordau a complètement négligé de justifier sa conviction optimiste.

Les mesures par où il se propose de réformer le mensonge économique sont aussi fort suspectes. M. Nordau part de ce principe, très contestable, que les fortunes deviennent de plus en plus inégales, alors que le contraire semble plus vrai. Peu importe, au demeurant. Les remèdes préconisés par M. Nordau sont encore plus sujets à caution que les postulats d'où ils découlent. Il appelle, par exemple, de tous ses vœux, l'abolition de l'héritage. Sans attacher à la propriété ce caractère intangible et sacré qu'elle possède pour quelques-uns, sans voir dans l'héritage cette institution *tabou*, chère à certains économistes, il faut de toute nécessité reconnaître l'influence civilisatrice et moralisatrice de la propriété et de l'héritage. Nous n'irons pas jusqu'à dire avec un adversaire de M. Nordau : « On peut affirmer que le globe doit à l'ambition des particuliers de posséder une fortune pour la transmettre à leurs fils d'être

sorti de l'état sauvage[1]. » C'est aller un peu loin. Mais convenons que le désir d'acquérir un capital a toujours été un puissant stimulant au travail... Je viens d'écrire ces mots : « un puissant stimulant au travail ». Et je remarque à temps ma légèreté. « Un puissant stimulant au travail », cette expression ne dit rien qui vaille à M. Nordau. La grande loi du labeur quotidien accompli avec régularité et avec résignation, sinon avec joie, a passé jusqu'à ce jour en Occident pour un principe bienfaisant et moralisateur. Carlyle, déjà cité tout à l'heure, a fondé sur cet impératif catégorique nouveau son évangile du travail, le *gospel of work*. Il proclamait l'excellence du labeur manuel ou intellectuel, il y voyait une source de satisfaction, de paix et de joie, une raison suffisante de vivre. Quelle opinion démodée et quelle pitié n'inspire-t-elle pas à M. Nordau ! Dans son incompréhension de nos mœurs occidentales, le sociologue juif donne une *valeur* nouvelle au mot travail. Il accuse le riche d'avoir faussé la *morale naturelle* en élevant le travail — pour les besoins de sa cause — à la dignité de vertu. Le travail ne saurait passer pour une loi essentielle, le travail ne saurait passer pour un devoir : « Le conte naïf du paradis terrestre serre de plus près la vérité en nous présentant le labeur, qui fait

1. *Confutazione del socialismo di Max Nordau*, par G. Guccia (Palerme, 1894).

couler la sueur du front de l'homme, comme le dur châtiment d'une faute. » En d'autres termes, M. Nordau proclame le *droit à la paresse* et ne veut voir dans le travail qu'un pis-aller. La justesse de ce point de vue me paraît fort douteuse. Toute noblesse ne déserterait-elle pas les rangs d'une société assez folle pour admettre un idéal aussi bas? L'homme n'a jamais réalisé aucun progrès qu'à la faveur d'un labeur opiniâtre, excessif, dix fois supérieur au labeur normal, vingt fois supérieur à la journée moyenne de travail. L'opinion de M. Nordau n'est, d'ailleurs, pas faite pour nous étonner. Elle s'accorde avec le but qu'il assigne à l'existence : « La plus haute fonction de la vie que nous connaissions jusqu'ici, écrit-il, est la conscience claire, le contenu le plus élevé de la conscience est la connaissance et le but le plus visible et le plus immédiat de la conscience est de fournir constamment à l'organisme la meilleure condition de vie, c'est-à-dire de prolonger le plus possible son existence, et de remplir celle-ci du plus grand nombre possible de sensations de plaisir. » Si ce sont là les leçons données par la science, il faut convenir qu'elle est un maître détestable. Quelle supériorité la conception religieuse de l'existence qui nous montre le bonheur dans la modération et non dans la possession n'a-t-elle pas sur cette conception prétendue scientifique ! Celle-ci produira-t-elle jamais

des caractères d'une trempe solide comme en ont formés les religions dérivées de l'enseignement du Christ et le judaïsme même? Tout héroïsme, toute grandeur ne semblent-ils pas nécessairement bannis d'une communauté d'hommes mettant leur idéal à « prolonger le plus longtemps possible leur existence et à remplir celle-ci du plus grand nombre possible de sensations de plaisir? »

La quatrième imposture essentielle sur laquelle, d'après M. Nordau, repose la société contemporaine a nom le *mensonge matrimonial.* M. Nordau s'en prend à la famille et au mariage chrétiens. Ses griefs répondent à l'état d'esprit de celui qui assigne le plaisir comme but suprême à l'activité humaine. M. Nordau ne se contente pas de flétrir le mariage d'argent ou le mariage de convenance, il ne blâme pas tant la corruption mondaine qui pousse une jeune fille pure dans les bras d'un mari fatigué, qu'il n'attaque l'institution *en soi*, le mariage d'un seul homme avec une seule femme, la monogamie : « La monogamie durable n'a aucune justification organique. Elle doit, dans la plupart des cas, après la lune de miel ou tout au moins après la naissance d'un enfant, devenir un mensonge et amener des conflits entre l'inclination et le devoir, même si dans l'origine le mariage a été contracté par amour. » Tous les sociologues à qui l'on reconnaît quelque autorité, M. Herbet Spencer à leur tête, ont considéré

la polygamie comme l'apanage des peuples inférieurs. Ils ont montré la monogamie devenant la règle, en même temps que se policaient les mœurs et que se développait la conscience personnelle. Ce sont là aussi des observations basées sur la science. Mais elles contrecarrent ce que M. Nordau appelle la nature humaine et ce qui n'est autre chose, en réalité, que l'instinct charnel, l'appétit sexuel désordonné, condamné par le christianisme dans un sentiment très sûr de conservation sociale. Tenace dans sa rancune, M. Nordau rejette cette institution séculaire du mariage chrétien, instrument de progrès bien plus certain encore que la propriété. Son système social, tout pénétré d'un naturalisme grossier, suppose dans la collectivité future la polygamie ou, du moins, — prendrions-nous au sérieux une page paradoxale? — le mariage à terme et à terme très court. Pour scientifique que la polygamie lui paraisse, elle n'en marquerait pas moins, de toute évidence, un abaissement des caractères et un retour en arrière. Qui veut trop prouver ne prouve rien. Un paradoxe aussi formidable ne peut qu'affaiblir encore, aux yeux des lecteurs impartiaux, l'autorité de M. Nordau. A son rêve turc, les amis véritables du progrès continueront d'opposer, et sans doute avec succès, l'idéal chrétien. Combien la sociologie tirée de la doctrine chrétienne l'emporte sur celle de M. Nordau ! Quelle discipline plus ferme et plus saine ! L'écrivain des *Mensonges*

conventionnels repousse le christianisme et le traite d'imposture « pour ce que nous laissons subsister ses dehors tout pénétrés que nous sommes de l'absurdité de la base sur laquelle il repose ». Hé non, c'est au contraire parce que nous restons persuadés de la supériorité des institutions sociales, filles du christianisme, sur les institutions nouvelles dont on nous menace, que nous gardons fidélité au christianisme ou, du moins, à l'esprit chrétien. Combien ne croient plus très fermement à la *divinité* de cette religion, qui persistent à croire en son *humanité!* Combien d'entre nous qui n'affirmeraient pas avec certain texte de l'Écriture Sainte « qu'elle contient les promesses de la vie à venir », estiment qu'elle contient du moins « celles de la vie présente », et lui en savent gré et pour cela s'y tiennent[1] !

1. Dans une page magistrale du *Régime moderne* (Paris, 1894) Taine a si bien exprimé le point de vue qui est le nôtre, que nous croyons devoir reproduire intégralement ce morceau admirable : « (Le christianisme) est la grande paire d'ailes indispensable pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de sa vie rampante et de ses horizons bornés pour le conduire à travers la patience, la résignation et l'espérance jusqu'à la sérénité. pour l'emporter par-delà la tempérance, la pureté et la bonté jusqu'au dévouement et au sacrifice. Toujours et partout depuis mil huit cents ans, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent. En Italie, pendant la Renaissance, en Angleterre, sous la Restauration, en France, sous la Convention et le Directoire, on a vu l'homme se faire païen comme au Ier siècle. Du même coup il se retrouvait tel qu'au temps d'Auguste et Tibère, c'est-à-dire voluptueux et dur : il abusait des autres et de lui-même, l'égoïsme brutal ou calculateur avait repris l'ascendant, la cruauté et la sensualité s'étalaient,

II

LA SCIENCE CONTRE LA RELIGION

Dans ses premiers écrits, M. Nordau s'en prend à la société chrétienne. Son principal ouvrage d'homme mûr, *Dégénérescence*, attaque le mal dans sa racine. M. Nordau y prend à partie la conception religieuse du monde, l'idée surnaturelle. Il part en guerre contre le mysticisme.

Cette fois encore, c'est au nom de la science que M. Nordau se met en campagne. Aux paradoxes sociologiques accumulés dans la première partie de sa carrière, il ajoute un paradoxe scientifique. Il modifie son ton et son style. De sarcastique, l'accent devient gémissant. Et nous avons une sorte de Jérémie athée qui se lamente et vaticine.

Dégénérescence est un pamphlet dirigé contre ce

la société devenait un coupe-gorge et un mauvais lieu. Quand on s'est donné ce spectacle et de près, on peut évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi et de justice Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun Code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente natale, pour enrayer le glissement insensible par lequel incessamment et de tout son *poids originel* notre race rétrograde vers ses bas-fonds ; et le vieil Evangile, quelle que soit son enveloppe présente, est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social. »

mouvement européen, d'ailleurs assez complexe et superficiel, qu'on a appelé la *renaissance spiritualiste* ou le *néo-christianisme*. Le principe scientifique qui sert d'engin offensif à M. Nordau n'a pas été trouvé par lui. Il l'a emprunté à un italien, M. César Lombroso qui, d'ailleurs, n'est pas davantage l'auteur de cette théorie. Cette hypothèse « que le génie est une névrose » a été formulée pour la première fois par Moreau de Tours, qui, lui-même, avait été précédé dans cette voie par Lélut et Réveillé-Parise. M. César Lombroso qui, pour le marquer en passant, appartient à la même race que M. Nordau, a précisé la formule de Moreau de Tours. Il tient le génie pour une forme particulière de l'épilepsie. L'étrangeté de ce paradoxe ne pouvait manquer de séduire M. Nordau. Il s'en est emparé et l'a fait sien. Dans un ouvrage en deux volumes, il a examiné à la lumière de cette idée étrange la production littéraire contemporaine.

Le raisonnement qui a enfanté *Dégénérescence* a dû être celui-ci : « De toutes parts on revient à la religion. Un vent de mysticisme souffle en Europe. Si j'arrive à prouver que ces partisans des idées mystiques sont des malades ou des déséquilibrés, je réfute par là même leur philosophie, j'établis que le mysticisme est sinon un synonyme à folie, du moins un signe d'infirmité cérébrale. » Telle est, sans nul doute, la suggestion à laquelle a

obéi le disciple hongrois de M. Lombroso. Il s'agissait de montrer que la mentalité scientifique caractérise l'homme sain et la mentalité religieuse le dégénéré. C'est là le *leitmotiv* de l'ouvrage de M. Nordau, la conclusion de ses divers essais sur la peinture préraphaélite, sur la poésie symboliste, sur Ibsen, sur Tolstoï.

Cette idée, « qu'il faut faire au mysticisme une guerre à mort », le passionne à ce point qu'on remplirait dix pages de la seule énumération des tares impliquées, suivant lui, par la mentalité mystique : « Le mysticisme est un des principaux symptômes de la dégénérescence. »... « Le mot mysticisme désigne un état d'âme dans lequel on croit apercevoir ou pressentir des rapports inconnus et inexplicables entre les phénomènes, où l'on reconnaît dans les choses des indications de mystères et où on les considère comme des symboles par lesquels quelque puissance obscure cherche à révéler ou, du moins, à faire soupçonner toute sorte de choses merveilleuses que l'on s'efforce de deviner le plus souvent en vain »... « Cet état d'esprit où l'on s'efforce de voir et où l'on croit voir, mais où l'on ne voit pas... cet état d'esprit est ce qu'on nomme le mysticisme »... « La faiblesse d'esprit innée ou acquise et l'ignorance conduisent au même but : le mysticisme. »... « Tous les phénomènes du monde et de la vie se présentent au mystique autrement qu'à l'homme sain »... « A la pensée nébu-

leuse du mystique répond sa façon indécise de s'exprimer »... « Ces juxtapositions stupéfiantes d'expressions s'excluant les unes les autres et qui sont si caractéristiques du mystique »... « La seule association d'idées sans frein, propre au mystique, » etc. etc. Ce ne sont là que des échantillons choisis au hasard parmi les gentillesses que M. Nordau adresse aux chrétiens. Ses définitions du mysticisme s'appliquent à quelques individus isolés, mais n'ont aucune signification générale. La thèse de M. Nordau, cette opposition qu'il établit entre l'homme sain et le mystique, est inadmissible. Inadmissible encore, la confusion établie entre les tendances simplement religieuses et les tendances mystiques. Pour M. Nordau, quiconque éprouve des aspirations religieuses, quiconque a le sentiment d'un au-delà rentre dans la catégorie des mystiques. Et tout mystique est un malade. Mais cette conclusion n'est-elle pas excessive ? Est-on en droit d'affirmer que les individus et les peuples religieux sont plus malades que les individus et les peuples athées ? La foi robuste de l'Anglo-saxon, par exemple, ne contribue-t-elle pas, au contraire, à sa force d'expansion ? Sa croyance en Dieu le rend-elle donc inapte à dominer la terre ? M. Nordau, victime de son système, étudie l'esprit religieux, ou pour parler avec lui, le mysticisme chez une poignée d'écrivains à peu près insignifiants et chez quelques cabotins de l'idée reli-

gieuse. Puis il prétend nous faire reconnaître dans ces malades l'homme religieux normal. Rien de plus arbitraire que ce procédé, rien de plus faux que la définition ainsi obtenue. Dans tout homme normal on observe, la plupart du temps, un penchant plus ou moins développé à la religiosité ou au mysticisme. Les esprits seulement positifs forment une minorité. L'homme du peuple, le paysan surtout, possède à un haut degré le sens du mystère et du divin. Quand il a cessé d'être religieux, il reste superstitieux. Et c'est un petit groupe d'esprits forts qui n'a jamais répété avec Hamlet : « Il y a dans le ciel et sur la terre plus de choses que n'en explique la philosophie. »

Tous les problèmes pivotant autour de la cause première et qui reçoivent de la religion chrétienne une réponse catégorique et, pour beaucoup de gens, satisfaisante, paraissent absolument dénués d'intérêt et d'importance à M. Nordau. A ces questions : « L'âme existe-t-elle avant et après la mort ? » « Quelle est l'essence de la morale ? » « Quelle est l'origine du mal ? » questions primordiales pourtant, et que l'homme pensant se pose de toute antiquité et de toute nécessité, à toutes ces questions-là M. Nordau répond au nom de la science par une fin de non-recevoir. Et qu'on n'essaye pas de lui faire entendre que la solution chrétienne de ces problèmes pourrait être conservée en attendant celle de la science. Non, M. Nor-

dau veut supprimer la métaphysique chrétienne, mais c'est pour la remplacer par des points d'interrogation. Au fur et à mesure du progrès, la science répondra par des faits. Un jour enfin se lèvera où elle éclairera le monde sur les causes finales et sur les causes premières. M. Nordau y croit fermement. Mais cette foi absolue n'est pas commune, on le sait, à tous les savants. D'illustres hommes de science, dont les titres l'emportent encore sur ceux de notre auteur, estiment que nous ne connaîtrons jamais le mot de l'Énigme Universelle. On sait que M. Herbert Spencer a classé toute une catégorie de questions sous le nom d'« inconnaissable » et l'on connaît l'exclamation de Du Bois-Reymond : *Semper ignorabimus!* Ces propos semblent à M. Nordau un blasphème contre la science : Du Bois-Raymond et Herbert Spencer ne méritent pas le nom de vrais savants. Ils gémissent encore sous le « joug théologique ». « Certes, celui qui exige de la science qu'elle réponde imperturbablement et audacieusement à toutes les questions des esprits désœuvrés (!) ou inquiets, celui-là sera nécessairement déçu par elle, car elle ne veut ni ne peut satisfaire à ses exigences. La théologie, la métaphysique ont naturellement un rôle plus facile. Elles inventent une fable quelconque et la débitent avec un sérieux abasourdissant. Si on ne veut pas les en croire, elles insultent et menacent le client indiscipliné,

mais elles ne peuvent rien lui prouver, elles ne peuvent le forcer à prendre, pour de l'argent comptant, ces billevesées ».

En fin de compte, M. Nordau ramène tout le renouveau religieux des dernières années du XIXe siècle à une névrose, d'abord, et à une manœuvre de l'Église, ensuite. Rossetti et Maddox Brown, M. Paul Desjardins, Verlaine et M. Huysmans, agents de Rome et instruments du Saint-Siège, voilà la bourde qu'on veut nous faire accroire. M. Nordau précise ses accusations. Il impute plus spécialement à l'influence des Jésuites la vogue passagère dont jouirent naguère, en France, le symbolisme et le mysticisme littéraires. Il montre que cette formule, la banqueroute de la science, a été inventée par les Jésuites. Un trait de lumière jaillit à ses yeux de ce fait que MM. Charles Morice, Louis Le Cardonnel (?) et Henri de Régnier ont étudié sous les disciples de Loyola. On sourit des exagérations puériles où le parti-pris entraîne M. Nordau. Faut-il que cet homme de science soit aveuglé par la passion pour aller chercher si loin des arguments si mauvais! Est-il digne d'un savant d'assigner à un phénomène aussi naturel que la renaissance du spiritualisme des causes si secondaires? La vérité n'est-elle pas plus simple? N'est-il pas plus scientifique de voir dans cette renaissance religieuse une reaction contre le matérialisme de l'époque précé-

dente et un retour aux penchants séculaires de l'esprit humain? Est-il contestable que la science — et nous ne l'en honorons pas moins pour cela — n'a pas donné des solutions satisfaisantes aux grandes questions que les notions de l'infini et de l'éternel mettent dans la bouche de l'homme? Est-il contestable que la science, si elle a amélioré les conditions de l'existence et augmenté le bien-être, — ce dont tout lemonde lui sait gré, — n'a pas accru le contentement intérieur de l'esprit? Est-il même probable qu'elle l'accroisse jamais? Il y a lieu d'en douter très fort. Et tout nous porte à croire, bien plutôt, que l'homme, à mesure qu'il deviendra plus savant, deviendra aussi plus grave et plus réfléchi. En quoi la science favorise-t-elle les illusions humaines? C'est nourir un espoir chimérique que de prétendre faire servir les progrès de la connaissance à l'augmentation de « nos sensations de plaisir ». Les poètes et les peintres ont raison, qui toujours peignirent l'homme savant sous les traits d'un homme triste. Voyez *Faust*. A l'homme religieux, une paix relative est assurée. Et c'est encore le mystique, ou du moins le croyant, qui risque le moins de succomber au désespoir.

Dégénéresclence jette un jour instructif sur le caractère de M. Nordau. Cet ouvrage prouve que ses sentiments antireligieux l'emportent sur sa fureur antisociale. On s'en convainc aux chapitres consacrés à Ibsen et au comte Tolstoï. M. Nordau

tient le grand dramaturge scandinave et l'illustre romancier russe pour des dégénérés supérieurs. A première vue, il semble étrange que cet écrivain s'en prenne à M. Henrik Ibsen. L'œuvre de celui-ci ne se résume-t-elle pas dans une lutte hautaine contre « l'État déformateur des caractères » ? Ses griefs contre la société ne sont-ils pas pour la plupart ceux-là mêmes qu'a exprimés l'auteur des *Paradoxes?* On aurait cru que ces deux auteurs allaient fraterniser dans l'idéal révolutionnaire. Mais, à côté de l'esprit de révolte, subsiste chez Henrik Ibsen une tendance au mysticisme. M. Nordau n'a rien vu d'autre. Et c'est contre cela qu'il s'emporte. Henrik Ibsen, observe-t-il, a construit toutes ses œuvres sur trois idées fondamentales émanées toutes trois du christianisme : le péché originel (l'hérédité), la confession et le sacrifice de soi-même ou rédemption. C'est là une de ces remarques ingénieuses assez fréquentes de la part de M. Nordau. Sans doute, l'œuvre d'Ibsen comporte d'autres ressorts intimes que ces trois idées. Elles n'en forment pas moins l'essentiel dans *Revenants*, dans *Maison de poupée*, dans *les Soutiens de la société* et dans d'autres pièces encore. Ce phénomène se comprend aisément si l'on veut bien replacer l'homme et l'œuvre dans leur milieu. Une biographie d'Ibsen, en nous renseignant sur l'éducation qu'il a reçue, nous eût expliqué du même coup l'origine de ses idées. Sainte-Beuve

ou Taine, appelés à étudier l'illustre dramaturge norvégien, eussent cherché dans des documents de ce genre les éléments de leur portrait. Une pareille méthode n'est pas assez scientifique pour M. Nordau. Il tient absolument à ce que l'auteur de *Peer Gynt* trahisse des symptômes de dégénérescence ; il veut trouver coûte que coûte, dans l'œuvre d'Henrik Ibsen, des absurdités « dont une intelligence saine serait incapable ». Libre à lui. Mais il y a néanmoins quelque perfidie à dénoncer dans le noble poète de *Brand* « un maître de plaisir » et un « débaucheur de la jeunesse ». Cette accusation ne se justifie pas à l'égard d'Ibsen et, d'ailleurs, ne se conçoit pas de la part de M. Nordau, qui assignait naguère à la vie ce but suprême : éprouver le plus grand nombre possible de sensations de plaisir.

S'il est actuellement, dans la littérature européenne, un auteur professant des opinions absolument opposées à celles d'Henrik Ibsen, c'est assurément le comte Léon Tolstoï. Autant celui-là est individualiste et aristocrate, autant celui-ci se montre démocrate et altruiste. Ibsen parle ainsi : « Avant tout, soyez vous-même. Évitez d'agir avec la masse et comme elle. Repensez les pensées traditionnelles. Les vérités séculaires sur lesquelles vit l'humanité ne valent peut-être rien pour vous. Dans la solitude et le recueillement, faites-vous une vérité et forgez-vous un idéal person-

nel. » Tolstoï, lui, tient des propos contraires : « Abdiquez votre personnalité, dit-il. Penchez-vous sur le peuple. Observez les paysans grossiers et vivez de leur vie. Ils n'ont pas la science humaine, mais ils possèdent la sagesse éternelle et divine. Les leçons de l'Évangile leur ont enseigné la paix, cette paix du Seigneur dont il est dit qu'elle surpasse toute intelligence. Comme eux, vivez en Christ et le calme rentrera dans votre âme troublée. » Ces deux doctrines n'ont rien de commun Elles révèlent non seulement une conception opposée de la vie, mais des tempéraments individuels très différents. M. Nordau n'en réussit pas moins à faire du comte Tolstoï, au même titre que d'Ibsen, un dégénéré mystique. « Ses romans, dit-il, ressemblent à la peinture des préraphaélites. » On croit rêver ! Traiter Tolstoï de mystique alors qu'il n'a cessé de répéter que les problèmes de l'au-delà le laissent indifférent, alors qu'il nie la résurrection du corps et qu'il nie même l'individualité de l'âme ! Nous avons cité plus haut un grand nombre de particularités psychologiques auxquelles, suivant le disciple autrichien de M. Lombroso, on reconnaît le mystique. Elles n'englobent pas le cas du comte Tolstoï. Et M. Nordau l'a compris. Mais peu importe ! Tolstoï préconise le retour au christianisme, Tolstoï affirme l'excellence de la loi morale du Christ. Prétentions insoutenables ! Il importe que Tolstoï soit fou ou malade ou mys-

tique ; car c'est tout un. Et M. Nordau trouve après coup cette nouvelle définition du mysticisme, définition créée tout exprès pour l'illustre « dégénéré » slave : « Doivent être également considérées comme symptômes du mysticisme *toute obscurité et incohérence maladives de pensée accompagnées d'émotivité.* »

M. Nordau écrit à propos de la *Sonate à Kreuzer :* « Le tolstoïsme donne la mesure du genre et degré de dégénérescence chez les nations civilisées où l'on observe le phénomène du *Crépuscule des peuples.* » Le Crépuscule des peuples, cette métaphore signifie, si j'ai bien compris, les désordres et troubles moraux de toute sorte, la dégénérescence de nos contemporains. Cette image lui inspire des phrases du style le plus boursouflé : « C'est là l'aspect qu'offre à la rouge lueur du Crépuscule des peuples le tourbillon humain. Les nuages fantastiques flamboient au ciel dans la belle rutilance sinistre qui, à la suite de l'éruption du Krakatoa, fut observée pendant plusieurs années. » L'humanité offre-t-elle vraiment au regard du philosophe, l'image d'un tourbillon de dégénérés, hystériques et gâteux? Non, sans doute. Si gavé qu'il soit des leçons de la science, M. Nordau n'en cède pas moins, de loin en loin, au délire poétique. Ses expressions dépassent alors sa pensée. Nous possédons là-dessus son propre témoignage, son propre aveu. M. Nordau précise,

en divers points de son livre, que la dégénérescence et l'hystérie ont toujours sévi parmi les hommes. Dans un chapitre intitulé *Fin de siècle*, inepte expression du boulevard qui, vraiment, ne méritait pas de figurer dans un livre à prétentions scientifiques, M. Nordau affirme, en outre, que ces dégénérés de la littérature et des beaux-arts dont il étudie la névrose forment une infime minorité de la population européenne. Les couches profondes, observe-t-il, n'ont pas été atteintes. La masse demeure saine. Si les personnalités crépusculaires ne représentent pas le peuple, pourquoi donc parler d'un *Crépuscule des peuples?* Et pourquoi attacher une si grande importance aux extravagances d'une minorité sans contact avec la masse de la nation[1]?

La véritable pensée de M. Nordau sur l'état présent de notre civilisation et sur l'avenir de notre société n'est pas moins fuyante. Tantôt, fidèle à sa foi dans la science, il proclame les progrès réalisés grâce à elle, « l'existence terrestre adoucie, la mortalité diminuée, la vie de l'individu prolongée ». Il montre la science « créant de nouvelles commodités et facilitant la lutte contre

1. Sur l'antisémitisme, M. Nordau professe une opinion également incohérente. Il voit dans la « haine du Juif » un symptôme de dégénérescence, une manifestation de la folie de la persécution. Dans les pays, toutefois, où ce sentiment a provoqué des excès que tout homme de cœur condamne, M. Nordau niera-t-il la part prise par le peuple aux troubles antisémitiques? Ces « masses demeurées saines », ce sont elles qui, dans l'Europe orientale, ont pris d'assaut et pillé les maisons des usuriers juifs.

les forces destructrices de la nature ». Tantôt, au contraire, il dénonce dans les progrès démesurés de la science la cause de l'anémie morale contemporaine : « Seule, la profonde fatigue qu'éprouva la génération à laquelle l'abondance des découvertes et des innovations fondant brusquement sur elle imposa des exigences organiques dépassant de beaucoup ses forces, créa les conditions favorables dans lesquelles ces infirmités purent effroyablement gagner du terrain et devenir un danger pour la civilisation. » Et voici enfin que cette fatigue n'est plus seulement le triste apanage d'une minorité d'intellectuels, mais qu'elle a ébranlé les peuples jusque dans leur tréfonds : « La dégénérescence et l'hystérie sont les conséquences d'une usure organique exagérée subie *par les peuples* à la suite de l'augmentation gigantesque du travail à fournir et du fort accroissement des grandes villes. »

Comment se reconnaître au milieu de ce dédale de contradictions ? Dans l'âme de M. Nordau, trop d'âmes diverses se heurtent et se contrecarrent. Nous distinguons un métaphysicien et un homme de science, un optimiste et un pessimiste, un dilettante et un fanatique, un sceptique et un prophète. Dans les deux volumes de *Dégénérescence*, nous l'avons dit, c'est surtout au prophète que nous avons affaire. M. Nordau y rend des oracles agrémentés d'anathèmes. C'est l'oracle de Jupiter

tonitruant, lançant au milieu du crépuscule des peuples les éclairs falots de sa science incertaine. Et ces éclairs, si nombreux qu'ils soient, continuent — pour parler encore avec Lessing — de ne pas faire le jour sur la question qu'ils prétendent élucider.

III

ÉTATS D'AME JUIFS

Procédons à l'égard de M. Nordau comme à l'égard des autres Israélites étudiés dans ce volume. Cherchons à démêler son opinion personnelle sur la question sémitique et voyons s'il croit à la mentalité juive. Ici encore, nous nous trouvons en présence des mêmes contradictions successives. M. Nordau a commencé par nier les caractères nationaux. « La nature, pensait-il naguère, ne produit que des individus. C'est nous qui les associons artificiellement en espèces. Toute classification est un acte arbitraire de l'esprit. Seules, les différences du langage font les différences entre nations. Et c'est la communauté de l'idiome qui crée la communauté des mœurs et des sentiments. » Ne nous attardons pas à réfuter la dernière partie de cette thèse. Il suffirait d'interroger deux habitants de la Suisse: un Genevois

et un citoyen de Schwiz. Celui-ci ne se donnera pas pour Allemand et celui-là ne se prétendra pas absolument Français. M. Nordau a méconnu le rôle du facteur religieux dans la formation des caractères nationaux. Qui s'aviserait, pourtant, d'en nier l'importance? Le Genevois parle français, mais pense en protestant. Cela suffit pour en faire un être humain assez différent du Français moyen. L'oubli du polémiste juif n'est d'ailleurs pas pour étonner. Cet oubli tient à son système. Mais passons... A l'époque où il s'exprimait de la sorte, M. Nordau ne semblait pas croire à la mentalité particulière du Juif. A cette époque, M. Nordau semblait réprouver le particularisme de ses congénères : « Les Juifs, écrivait-il, sont considérés comme étrangers par les peuples au milieu desquels ils vivent pour cette raison essentielle qu'ils restent attachés *avec un aveuglement et une opiniâtreté incompréhensibles* à des usages extérieurs tels que calcul du temps, célébration des jours de repos et fête, lois sur les aliments, choix des prénoms, etc., toutes choses fort différentes chez les chrétiens et qui doivent entretenir chez ceux-ci le sentiment d'une opposition. »

Dans la suite, les opinions de M. Nordau se modifièrent. Il se prit à croire aux races et à l'esprit des races. Nous avons eu déjà l'occasion de mentionner son livre *Du Kremlin à l'Alhambra*. Cet ouvrage comprend une série d'essais sur cette

branche de la sociologie que les Allemands appellent la psychologie des peuples. M. Nordau va trop loin dans la voie nouvelle où il s'engage. Ne tombe-t-il pas dans la subtilité, ne côtoie-t-il pas la fantaisie quand il écrit : « C'est un fait bien caractéristique qu'une partie seulement de la population du Royaume-Uni montre une tendance encore silencieuse, mais facilement reconnaissable, aux idées démocratiques, comme cela se pouvait concevoir *a priori :* l'élément celtique » ?

Aujourd'hui donc, M. Nordau croit à la race et, par conséquent, il n'admet pas l'identité du Juif et de l'Européen. De quels éléments, maintenant, se compose, d'après lui, la mentalité spéciale du Juif ? Il ne s'est pas, que nous sachions, expliqué là-dessus. Mais la croyance au particularisme juif est si profondément ancrée chez M. Nordau qu'il juge à peu près impossible l'assimilation d'Israël aux nations chrétiennes d'Europe. De cette conviction est née, comme on sait, le mouvement appelé *sionisme*, qui recrute ses adhérents parmi les chrétiens et les Juifs et qui compte M. Nordau parmi ses fondateurs et ses chefs. Nous ne saurions exposer ici le principe du sionisme, ni discuter l'opportunité de l'exode en masse qu'il préconise. Une entreprise de ce genre déborderait le cadre de notre étude. M. Nordau, toutefois, a condensé ses opi-

nions sionistes dans une pièce intitulée *le Dr Kohn*, où nous trouvons une si éclatante confirmation des résultats auxquels nous a conduits notre enquête que nous demandons la permission de l'analyser, pour conclure, et comme on fait la preuve à la fin d'une opération d'arithmétique.

L'action de ce drame se déroule dans une petite ville universitaire d'Allemagne. Un Israélite, le Dr Kohn, y professe les mathématiques en qualité de *privat docent*. Il vient d'obtenir une très haute récompense dans un concours international et compte sur ce succès pour obtenir la chaire de professeur régulier, que le corps enseignant lui a refusée jusqu'à ce jour en raison de son origine. Kohn est libre penseur. Il ne croit pas plus à la religion juive qu'à la religion chrétienne, mais il se refuse à une conversion, tout d'abord parce que cet acte manquerait de sincérité et, ensuite, parce que ses parents — modestes épiciers de village — sont demeurés juifs pratiquants et fervents et s'affligeraient de la défection de leur fils.

Kohn tombe amoureux. Il s'éprend d'une jeune fille chrétienne, Christine de Moser, qui répond à son sentiment. Et il va demander à M. de Moser père la main de son enfant. On le reçoit avec une solennelle froideur. La raison de cet accueil réside dans les conditions fort délicates où se trouve la famille de Moser. M. de Moser s'appelle en réalité Moses (Moïse). Il est fils d'un

riche banquier israélite. Ancien officier dans l'armée allemande, il a épousé, en quittant le service, la fille de son colonel, Mlle de Quincke. Les circonstances de sa conversion sont intéressantes. M. de Moser les conte au prétendant de sa fille pour l'engager à suivre son exemple : « C'était à Sedan, le soir de la bataille. Je saignais par trois blessures. Toutes trois étaient légères et avaient été pansées derrière la ligne de feu. Je n'avais pas consenti à ce qu'on m'enlevât à ma compagnie. La nuit tomba. Sur les coteaux dominant la vallée, les feux de bivouac commencèrent à briller. Les derniers coups de fusil avaient cessé. Soudain, dans le silence de la nuit, jaillit de cent mille poitrines un hymne qui résonna merveilleusement par-dessus le champ de bataille. L'armée allemande tout entière chantait comme un seul être :

« C'est un rempart que notre Dieu »...

« Seul, au milieu de tous, je ne pouvais joindre ma voix à celle de cette multitude. Toute la journée, j'avais marché côte à côte avec mes camarades, j'avais partagé avec eux la peine et le péril, j'avais mêlé mon sang au leur. Et maintenant, à l'heure du triomphe, alors que des paroles de reconnaissance et de dévotion jaillissaient des cœurs débordants de mes camarades, j'étais exclu de leur

concert solennel, j'étais devenu soudain un étranger au milieu d'eux. Plus tard encore, devant Paris, pareille aventure se répéta. C'était la veille de Noël. Je commandais un détachement aux avant-postes. Mes hommes allumèrent un arbre de Noël. Ils chantèrent : « O nuit tranquille ! ô sainte nuit ! » Leurs yeux se mouillaient à ce chant. Silencieux, je me tenais à l'écart. Je songeais : « C'est un crime envers mes camarades, c'est un crime envers moi-même ; je suis un Allemand et rien d'autre ; j'ai combattu et risqué la mort dans les rangs de mon peuple ; je veux aussi avoir ma part de ses émotions ; il ne sera pas dit que des formes mortes s'interposeront entre mes nationaux et moi. » Sitôt après la campagne, je reçus le baptême. Non pas que j'eusse la foi chrétienne, mais parce que je voulais vivre comme tous les Allemands et ne différer d'eux à aucun moment et par aucun usage. »

A cela Kohn répond : « Cette unification souhaitée avec nos compatriotes, elle est impossible. Nous pouvons y croire, mais les autres se moquent de nous lorsqu'ils remarquent nos prétentions. Quand, malgré tout, on nous pousse au baptême, ce n'est point dans l'intention de nous accueillir comme des frères, mais pour prendre un plaisir cruel à notre ultime humiliation, à notre suprême opprobre. On veut nous voir sauter le bâton au sifflet comme des chiens... Au collège, au régiment,

à l'université, on nous inspire l'amour de la patrie allemande, la fierté de notre qualité d'Allemand, l'enthousiasme pour le passé allemand et pour toutes les actions d'éclat de l'Allemagne, dans le domaine des faits comme dans celui de l'esprit; puis, quand nous sortons dans la vie, Allemands jusqu'au bout des ongles, Allemands dans toutes nos amours et dans toutes nos haines, alors, soudain, on nous repousse durement et on nous raille : « Vous n'êtes pas Allemands et il n'y a pas « de moyen par où vous puissiez devenir Allemands. « Vous êtes des étrangers. Vous resterez éternelle- « ment des étrangers. » Que sommes-nous donc? On nous ravit notre âme juive par l'éducation et l'instruction. Et l'âme allemande qu'on nous insuffle, il nous est défendu de la laisser paraître. Voilà le grand crime qu'on commet sur nous. On nous dépouille de notre nature primitive, on nous en inculque une autre et l'on nous fait sentir qu'elle n'est qu'un masque destiné à nous rendre ridicules. »

A la fin de cet entretien, où M. Nordau déploie des qualités de logique et un don d'émotion éloquente auxquels il ne nous avait pas habitués, le Dr Kohn formule cette thèse : « Le Juif doit redevenir lui-même. C'est le seul remède. Si l'Arien repousse le Sémite et l'exclut de l'humanité arienne, eh bien! que le Sémite cherche à devenir un homme en tant que Juif. A l'homme

complet appartient aussi une conscience nationale propre qu'il puisse avouer vis-à-vis de soi-même et des autres. — Voudriez-vous donc, demande M. de Moser, que les Juifs devinssent un peuple à part? — *Devinssent?* interrompt Kohn, *mais nous le sommes déjà.* — Un peuple sans patrie, sans idiome », objecte Moser. A quoi son interlocuteur répond par ces mots, qui sont comme la morale de l'apologue : « Nous chercherons à nous faire une patrie et, quant à la langue, nous n'avons qu'à nous rappeler notre idiome oublié. »

C'est ici le point culminant de la pièce. Ce qui suit offre moins d'intérêt. M. Nordau interrompt la prédication sioniste pour la polémique antichrétienne. Résumons brièvement ces derniers épisodes : Kohn refuse de se convertir et Moser, en retour, refuse d'accorder sa fille. Il demande l'avis de sa femme, née de Quincke, laquelle est très infatuée de sa noblesse. Elle lève les bras au ciel, elle se récrie. Avec une candide inconscience, cette femme qui a épousé un Juif converti et riche s'emporte contre le Juif libre penseur et pauvre assez hardi pour prétendre à la main de sa fille. Toute la famille Moser-Quincke soutient le point de vue intransigeant de Mme de Moser. Les frères de Christine montrent un acharnement particulier. Ils insultent lâchement leur sœur, « assez vile pour aimer un Juif ». L'aîné, Karl, un officier, rappelle à Christine, avec des gestes pa-

thétiques, que les Italiens de la Renaissance tuaient de leur main la sœur coupable d'avoir forfait à l'honneur du nom. Tous ces chrétiens se comportent en sauvages. Ils luttent entre eux de cynisme et de stupidité. Mais la fleur de la férocité revient à un personnage épisodique, à un ecclésiastique protestant, le frère de Mme de Moser, le surintendant de Quincke. Ici encore, M. Nordau a dépassé le but. Il a vraiment poussé trop loin la caricature de ce personnage. Le surintendant de Quincke est un monstre, un monstre de christianisme. M. de Moser s'avisant de prendre — oh! très mollement — la défense du *privat docent*, le surintendant de Quincke ne se contient plus. Il éclate en imprécations contre le judaïsme, il le qualifie de tare indélébile et déclare reconnaître chez son beau-frère l'atavisme hébreu. Il se retire en jurant de ne plus franchir de sa vie le seuil de cette maison maudite. A la suite de cet esclandre, un grand schisme se produit dans la famille Moser-Quincke. Deux partis restent en présence ; l'un comprend Moser père et sa fille Christine ; l'autre embrasse tout le reste de la famille.

Karl, l'officier sans peur et sans reproche, a cavalièrement insulté le prétendant à la main de sa sœur. Le Dr Kohn, confiant dans l'heureuse issue du conflit, ne relève pas l'injure. Mais il n'évitera pas son sort. Karl juge sa famille lésée et s'estime outragé personnellement dans son honneur d'offi-

cier parce qu'un fils d'Israël a osé prétendre à la main de Christine. Il transmet un cartel au Dr Kohn. Un duel au pistolet décidera entre le Sémite et l'Arien. Le docteur tire le premier... en l'air. Karl ajuste froidement son adversaire et lui loge une balle dans le cœur. On ramène le moribond au domicile de sa fiancée. Ces dernières scènes ne montrent plus trace de la finesse de touche, de la justesse du trait et de l'âpre éloquence de la première partie. Ce n'est plus ici qu'un pamphlet médiocre où les *Ariens* figurent comme des pantins grotesques et les *Sémites* comme de purs héros.

Les parents du Dr Kohn viennent chercher le corps de leur fils chez Moser-Quincke. Strictement opposés, se dressent alors face à face le Juif renégat, incarné par M. de Moser, et le Juif resté Juif, incarné par le vieux père du Dr Kohn et par sa femme. La beauté morale de ce couple se détache en un puissant relief, tandis qu'éclate la lâcheté de l'officier israélite converti « pour ne plus différer des autres ». Kohn père ne veut rien accepter de M. de Moser, fût-ce un verre d'eau. L'homme qui aurait pu devenir le beau-père de son fils n'excite que sa répugnance : cet homme est un Juif qui s'est fait chrétien. Kohn va répétant : « Je suis un étranger. Oui, c'est écrit : *Car je suis un étranger sur la terre étrangère.* » Et il pleure sur son fils qui a cherché le bonheur dans

une famille chrétienne. Et il le blâme d'avoir sacrifié aux usages des chrétiens. Qu'avait-il besoin d'accepter le défi de son provocateur ? Faisant allusion à la mission humanitaire d'Israël, il prononce à la louange de son peuple cette belle parole : « Nous avons appris de nos ancêtres à détester la force. Tuer est l'apanage d'autrui. Notre arme à nous s'appelle l'esprit. »

Il y a deux thèses à retenir dans la pièce de M. Nordau. La première concerne les *mariages mixtes*. On a fondé sur eux de grandes espérances. On sait que le prince de Bismarck comptait sur ce moyen pour fondre insensiblement la race juive dans la race germanique. M. Nordau ne croit pas à l'efficacité de cette solution. Il proclame la banqueroute du mariage mixte. Ses arguments, croyons-nous, ne sont pas sans réplique. On lui peut objecter, surtout, que l'expérience n'a pas encore assez duré. Si, dans deux ou trois siècles d'ici, les deux camps restent en présence, la question sera tranchée : M. Nordau aura été, hélas! bon prophète. Mais la solution naturelle et pacifique du mariage mixte — en dehors du très problématique sionisme la seule solution pacifique possible — nous voulons continuer quelque temps encore d'avoir foi en elle.

La deuxième thèse de M. Nordau, le deuxième fait qui résulte de son drame se formule ainsi : « Les Juifs sont un peuple à part ayant son tem-

pérament propre. Les Juifs sont une nation au même titre que les nations d'Europe. » Voilà donc le particularisme d'Israël proclamé par la bouche même d'un Israélite ! Il n'y a pas longtemps encore, on eût taxé de *manifestation antisémitique* l'énoncé d'une pareille doctrine. La voilà exprimée par un groupe important de Juifs : les sionistes. Au demeurant, il faut s'entendre. Loin de nous la prétention de contester à Israël le droit de posséder sa mentalité propre. Cette mentalité, elle peut s'accorder avec nos goûts ou bien elle peut ne pas s'harmoniser avec eux. C'est affaire de complexion personnelle. Chacun reste libre d'emprunter à l'esprit juif et d'en laisser ce qu'il veut. Mais cette opinion qu'« il y a un esprit juif », il nous plaît de la voir formulée par M. Nordau. Nous prenons acte de cet aveu ou de cette revendication — comme on voudra. Aussi bien est-ce de cette façon-là, par l'affirmative, que nous croyons devoir définitivement répondre à la question posée dans l'Introduction de cet ouvrage : « Y a-t-il un esprit juif ? »

CHAPITRE X

RÉCAPITULATION ET CONCLUSIONS

Il nous reste à voir en quoi l'esprit juif consiste, soit à résumer la substance des six chapitres qui précèdent et à dégager les grandes lignes communes des divers portraits que nous avons dessinés. Leur parenté nous paraît évidente. De Spinoza à M. Max Nordau, la chaîne qui a passé sous nos yeux se compose d'anneaux de même nature, semblables par la forme et par la couleur. Et cette parenté d'esprit, il me semble impossible de ne point l'attribuer au fait que tous ces hommes appartiennent à la même race ou, du moins, à une même nation. Ils sont la résultante des mêmes grandes forces éternelles. En eux s'incarnent les mêmes vicissitudes historiques, les mêmes habitudes morales, les mêmes principes héréditaires. Israël est une tribu orientiale indéfiniment modifiable au contact de l'Européen, mais non point encore assimilée et peut-être inassimilable. Nous ne lui reprochons pas, d'ailleurs, cette indépendance.

Nous inclinons plutôt à admirer le peuple juif pour la vitalité qu'il témoigne, quand bien même, personnellement, nous déplorons et détestons de toute notre force le sens où son énergie se manifeste. Et c'est au simple point de vue historique et scientifique que nous nous plaçons pour affirmer la double nature de l'Israélite européen : la nature juive d'abord, puis la nature allemande, ou anglaise, ou française qui se superpose à celle-là.

Mais peut-être, parmi les six individualités juives soumises à nos investigations, en est-il une chez qui l'on aperçoit moins clairement les éléments caractéristiques de l'esprit juif : lord Beaconsfield.

Le cas du grand chef tory ne saurait, toutefois, infirmer notre thèse. Nous l'avons vu débuter avec un programme ultra-radical. Nous l'avons vu ensuite, installé au pouvoir, garder fidélité à la cause démocratique et la servir avec plus de sagesse que la plupart de ses congénères. Nous l'avons appelé l'*Ami du peuple*. Il fut, en effet, un véritable ami des humbles, c'est-à-dire un protecteur éclairé et paternel. Si lord Beaconsfield, en dépit de son origine israélite, a pu diriger un parti conservateur dans une monarchie moderne, il y faut voir, semble-t-il, une conséquence de la situation exceptionnellement favorable dont les Israélites bénéficient en Angleterre. L'« antisémitisme » y est peu répandu et n'y serait guère justifié. Aussi le

Juif anglais ne montre-t-il pas nécessairement, à notre époque, cet esprit d'inquiétude et de révolte qui distingue trop souvent les Israélites allemands, français et autres. Cette remarque provoque naturellement la question suivante : « Si les chrétiens du continent traitaient leurs compatriotes juifs individuellement et dans les rapports privés comme déjà officiellement et politiquement, c'est-à-dire sur un pied d'égalité parfaite, si, du jour au lendemain, toute défiance à leur égard cessait dans le peuple et dans les hautes classes, en adviendrait-il ici comme en Angleterre? Verrions-nous les penseurs juifs se mettre à défendre l'ordre établi? Abdiqueraient-ils le séculaire idéal révolutionnaire pour devenir des conservateurs ou — servons-nous d'un mot plus précis et plus beau — des traditionnalistes? Voilà un de ces problèmes d'ordre historique et psychologique comme il nous est arrivé d'en soulever au cours de ces études, mais dont la solution raisonnée nécessiterait une longue préparation. Observons seulement le cercle vicieux qui s'offre ici : d'une part, le chrétien traditionnaliste se défie de l'Israélite, parce qu'il voit en lui un être différent et mal disposé à l'égard de tout ce qu'il respecte; d'autre part, l'Israélite se montre ombrageux, il fait œuvre révolutionnaire et antitraditionnaliste, parce qu'il sent la défiance dont il est l'objet et parce qu'il craint un retour de ce passé qui lui a été

funeste. Comment concilier ces attitudes? Lequel des deux partis en présence doit désarmer le premier? On s'écrierait volontiers : « Messieurs les Israélites, commencez! » Mais ils répondraient sans doute que la défiance persistante des chrétiens rend toute concession, tout désarmement de leur part impossibles. On porte envie à l'Angleterre, où le conflit semble éteint — momentanément, du moins, car, à divers symptômes, on doit tenir pour certain qu'il se rallumera. Cette solution rationnelle, cette accalmie sont dues, en ce pays, à des circonstances spéciales déterminées par le caractère national, par les conditions sociales, par toute l'évolution politique, en un mot, de l'Angleterre contemporaine. Nous ne pouvons tirer de ce précédent aucune leçon qui s'applique à d'autres pays.

Le cas de lord Beaconsfield n'infirme donc point notre thèse. Il ne se refuse pas à entrer dans le cadre que nous allons assigner à l'esprit juif, bien qu'il y tienne peut-être moins à l'aise que les autres Israélites étudiés dans cet ouvrage. Le cas de ces derniers est fort simple. Rien de plus facile que de donner, d'après eux, la définition suivante de la mentalité juive ou plutôt que d'en tracer l'esquisse, le *schéma* que voici :

Entre l'Hébreu de jadis et l'Israélite d'aujourd'hui, il est une différence unique, mais essentielle. L'Hébreu de l'antiquité biblique fut le déiste type.

Le Juif est aujourd'hui l'irréconciliable Ennemi de Dieu. Par là, il prend les proportions et la signification d'un symbole. Par là, il résume l'évolution religieuse de l'humanité civilisée.

Tant qu'il conserva l'esprit religieux, le Juif méprisa la science. Nous avons rapporté l'opinion dédaigneuse de l'antiquité biblique sur le mortel acharné à la recherche des causes qui nous échappent parce que Dieu nous les a voulu cacher. Nous avons entendu l'Ecclésiaste proclamer la vanité du savoir. Devenu athée, le Juif s'est pris à penser différemment. Il a reporté sur la science la foi qu'il avait jadis en Jéhovah. Et voici, me semble-t-il, la cause de cette attitude nouvelle : de sa religion, le Juif a toujours retenu, alors même qu'il est devenu athée, le dogme millénaire, la croyance à l'ère messianique, en d'autres termes la notion de progrès, la confiance en l'ascension ininterrompue de l'humanité. Dans le monde européen, cette idée juive est relativement nouvelle. Auguste Comte la faisait remonter à la querelle des Anciens et des Modernes. Je crois qu'on en trouverait facilement des vestiges à une date plus reculée. Mais il est hors de doute que nos ancêtres ne la connurent pas. L'antiquité arienne et le moyen âge croyaient bien plutôt à la décadence continue qu'à la progression incessante de l'humanité. C'est l'essor moderne des sciences qui a fait naître la notion de progrès. C'est dans le

domaine scientifique que cette idée trouve une sorte de justification. Rien d'étonnant à l'enthousiasme des Juifs contemporains pour la science, du moment qu'elle confirme une idée innée de leur race.

Peut-être la « Nouvelle idole » inspirera-t-elle dans l'avenir un culte qui ne sera plus essentiellement nihiliste. Peut-être, dans deux ou trois siècles d'ici, alors que la science, aujourd'hui surtout théorique, sera devenue pratiquement expérimentale, pourra-t-on édifier une société en vertu des principes édictés par elle. Mais l'heure de ce progrès n'a pas encore sonné. Pour l'instant, la science n'est guère qu'un instrument de destruction. Raison nouvelle pour qu'Israël s'en empare. C'est, en effet, un ardent entrepreneur de démolitions que le penseur juif contemporain. On chercherait vainement un principe stable, une idée traditionnelle sur lesquels il n'ait pas exercé sa volonté de destruction. Toute autorité lui est odieuse. Il se défie par instinct de ces institutions héréditaires, de ces idées transmises d'âge en âge, à qui leur antiquité, pour toute une catégorie d'esprits, *crée* une vérité. Il soumet toute chose à sa critique pénétrante, mais le plus souvent dénigrante et stérile d'homme aigri, il raille et il bafoue. Dans son orgueil, il prétend remplacer les formes sociales, œuvre de la sagesse expérimentale des siècles, par les fantaisies et par les chimères, issues de son rêve millénaire. En

vertu de cet instinct, il pousse l'humanité au socialisme. Étrange contradiction, en vérité. Car le Juif est un individualiste farouche. Il a montré, il montre encore une grande inaptitude à la vie de société telle que nous la comprenons et aux sacrifices exigés par l'avantage collectif.

Sa foi dans l'idée de progrès et son esprit scientifique devaient le rendre matérialiste. C'est un besoin éperdu de bien-être physique qui régit les pensées et les actes des Juifs du XIXe siècle. La science les confirme dans cette opinion invétérée « que tout finit avec la mort et que la justice doit triompher dès ce monde ». Le dogme de l'immortalité de l'âme répugne plus que jamais à l'esprit juif. Fonder une espérance ailleurs que sur la terre, c'est plus que jamais, aux yeux d'Israël, conclure un marché de dupe. Cet état d'âme a donné naissance à deux classes d'individus fort représentatifs : les « réformateurs » juifs, visant à répartir entre le plus grand nombre d'hommes possible la plus grande somme de « sensations de plaisir » possible (style Nordau), et puis les grands ploutocrates israélites.

Nous avons signalé déjà l'identité de la conception de l'existence qui produit, au gré des circonstances et au hasard des tempéraments, des Karl Marx ou des Rothschild. Il est curieux de noter la collaboration de ces deux sortes d'hommes à la cause révolutionnaire. Les uns et

les autres sont également antisociaux. Par leurs immenses accumulations de richesses, les ploutocrates juifs manifestent à tous les yeux les dangers du capitalisme. Il ne rentre pas dans notre dessein d'étudier la finance israélite. Seuls, les *intellectuels* juifs, comme on dit dans un assez mauvais langage, sont de notre ressort. Nous nous en tenons à ce programme primitif. Il n'en était pas moins nécessaire de marquer à quel point se confondent les tendances analysées dans les deux camps, celui des spéculateurs et celui des spéculatifs, et d'observer que l'esprit de la finance juive se ramène, en fin de compte, à l'esprit de la philosophie et de la politique juives.

On a fréquemment relevé le caractère cosmopolite du capital, et plus spécialement du capital juif. Les grands troncs de la finance israélite étendent leurs branches sur toutes les nations de l'Europe. On rencontre des Rothschild sous tous les climats. C'est encore là un trait bien caractéristique. A propos de la « littérature des pauvres » dans l'Ancien Testament, nous avons observé combien l'internationalisme était déjà une notion hébraïque. Elle est restée vivace chez le peuple de Dieu devenu le peuple du monde. Israël demeure le soldat enthousiaste de l'idée cosmopolite.

Dans ce rôle, il peut rendre certains services à l'humanité et à la civilisation. Car il n'est plus

possible aujourd'hui de condamner sans réserve le cosmopolitisme. Dans notre monde moderne sillonné par les chemins de fer, hérissé de poteaux télégraphiques, il est une nécessité et constitue jusqu'à un certain point un progrès. On peut approuver le cosmopolitisme ; on le peut redouter : tous les goûts sont dans la nature. On connaît les arguments favorables à cet esprit nouveau ; on connaît ceux qui lui sont hostiles ; je ne les récapitulerai pas. D'ailleurs, peu importe. Qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en afflige, l'*esprit européen* devient une mentalité de plus en plus répandue. Mais il est à craindre que l'*esprit européen*, propagé par MM. Brandès, Nordau et consorts, ne se contamine toujours d'esprit proprement juif. Le cosmopolitisme était jadis un état d'âme aristocratique. Il tend à devenir une mentalité révolutionnaire.

La *déchristianisation du monde*, à cela se réduit, en définitive, la fonction des Israélites contemporains. Voilà du moins, s'ils n'y travaillent pas seuls, l'œuvre à laquelle ils collaborent. Nous n'avons pas l'intention de revenir longuement sur certaines différences qui nous sont apparues entre l'esprit juif dans l'antiquité, c'est-à-dire l'esprit hébreu, et l'esprit chrétien. L'esprit hébreu tel qu'il se manifesta chez les prophètes signifiait justice, haine et vengeance, tandis que l'esprit chrétien signifie justice, charité, résignation et humilité.

Le Christ a dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde », alors que les prophètes criaient le contraire. Cette divergence ne suffit pas pour qu'on soit fondé à établir entre les deux morales, juive et chrétienne, une opposition radicale. Non, sur la plupart des points elles s'accordent. Mais ces principes fondamentaux de modération, de résignation et de renoncement préconisés par le Christ, ils révoltent l'instinct juif. Alors qu'ils restent pour nous un idéal à atteindre, et où nous trouverions la paix si nous savions nous hausser jusque-là, ils passent aux yeux de l'Israélite pour un lâche compromis dont il se faut garder. C'est pourquoi notre société et nos institutions chrétiennes, pénétrées de cet idéal ascétique, ont arraché des imprécations furieuses aux *representative men* du judaïsme contemporain, comme dirait Emerson, c'est-à-dire aux mieux doués parmi les hommes de pensée et d'action juifs. Tout le long des temps modernes, ils ont crucifié à nouveau le doux rêveur de Galilée. Nous avons assisté aux réquisitoires de Karl Marx, de MM. Brandès et Nordau contre le mariage chrétien. Nous les avons vus attaquer la famille, cette armature de notre société, en qui ils détestent une institution chrétienne d'abord, puis la source de toute aristocratie, la cause première, à peu près irréductible, de l'inégalité parmi les hommes. Nous les avons entendus enfin poursuivre de leurs sarcasmes les trois grands vœux des chrétiens

qui poussent jusqu'à l'extrême le christianisme : les vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté.

Parmi nos lecteurs, il en est qui s'écrient peut-être : « Mais cette mentalité que vous venez de décomposer, cet esprit juif que vous analysez et condamnez, c'est la *louable inquiétude d'âmes éprises d'un avenir meilleur*, c'est l'esprit même de notre démocratie, égalitaire, matérielle, pacifique, antiidéaliste et antihéroïque, c'est l'esprit de révolte contre le passé, c'est la conviction qu'il faut tout détruire, parce que tout est à recréer. Nous autres qui ne sommes pas nés en Israël, nous partageons ces sentiments révolutionnaires. L'esprit juif, dites-vous, tend au renversement de l'ordre établi? Raison nouvelle, pour nous, de soutenir les Juifs, de réaliser leur émancipation totale, de répandre leurs idées, de les porter au gouvernement. »

Nous admettons pleinement qu'on raisonne de la sorte. Et nous ne prétendons pas, d'ailleurs, qu'on naît révolutionnaire du fait qu'on naît en Israël, pas plus que nous ne verrons forcément, dans le cas de tout adversaire de l'ordre social, la manifestation de l'esprit juif. Platon institua le communisme, Voltaire montra une joie diabolique dans la destruction, Proudhon exécra l'idée de Dieu et encensa l'idée de justice : il ne coulait pourtant, que nous sachions, aucun sang israélite dans les veines de ces trois hommes. Nous ne for-

mulons pas une règle absolue. Entre l'hellénisme et le christianisme, d'un côté, et le judaïsme, de l'autre, nous ne dénonçons pas un abîme, mais un fossé. Ces deux courants — nous l'avons répété à dessein tout le long de cet ouvrage — se confondent la plupart du temps. Nous n'érigeons pas l'Arien en archiste-type et le Sémite en anarchiste forcé. Nous dénonçons uniquement le ferment de révolte qui toujours bouillonna en Israël, le renouveau de cette tendance parmi les Juifs affranchis du XIXe siècle, et les puissants alliés que les révolutionnaires du monde occidental trouvent aujourd'hui chez les héritiers de la tradition prophétique.

Peu nous importe de servir ainsi la cause des Israélites auprès de certaines personnes trop disposées à voir en eux les prodigieux collecteurs d'espèces qu'ils sont plutôt que les détracteurs de l'ordre social actuel qu'ils sont aussi. Les Juifs contemporains ont des accusateurs et des avocats attitrés qui s'acquittent à merveille de leur tâche. L'auteur de cet ouvrage ne prétend pas mêler sa voix au concert des deux partis en présence. Sans s'être interdit, il est vrai, de formuler très nettement, chemin faisant, son opinion personnelle, il s'est surtout attaché à l'examen objectif de la question posée dans son *Introduction*. Il a recherché si l'esprit juif existait. Dès le début, il a répondu par l'affirmative. Et il croit avoir distingué assez nettement,

au cours de ces études, en quoi la mentalité juive consiste. A-t-il sacrifié à l'esprit de système? Le lecteur jugera. Du moins tous ses efforts ont-ils tendu à ce qu'on ne lui pût reprocher d'avoir dénaturé les faits en vue de les rendre utiles à sa cause. Les nombreux ouvrages cités témoignent du soin qu'il a pris de rechercher l'avis des *spécialistes* sur les hommes et les choses qu'il était appelé à examiner à son tour. Au risque d'alourdir son ouvrage et d'en accentuer le caractère déjà forcément didactique, il n'a pas ménagé ni mesuré les citations. Il voudrait que ces multiples opinions étrangères, que ces avis de maîtres dont il s'est entouré, prêtassent à son enquête un peu de leur autorité, un peu de cette autorité qui lui fait défaut à lui-même.

FIN

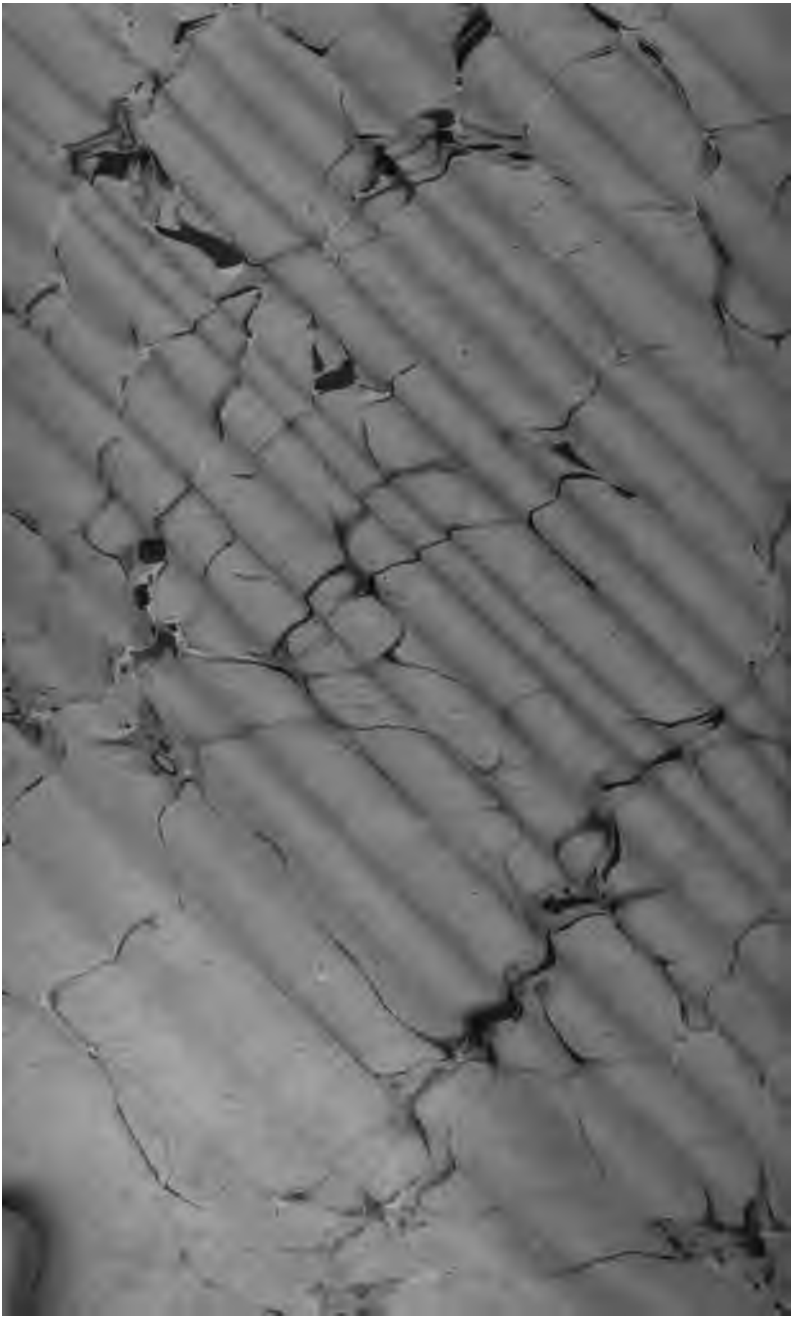
TABLE DES MATIÈRES

Chapitres.		Pages.
I.	— Introduction	1
II.	— La race israélite	13
III.	— Psychologie de l'Hébreu	30
IV.	— Spinoza	52
V.	— Henri Heine	93
VI.	— Lord Beaconsfield	135
VII.	— Karl Marx	169
VIII.	— M. Georges Brandès	214
IX.	— M. Max Nordau	259
X.	— Récapitulation et conclusions	308

TOURS

IMPRIMERIE DESLIS FRÈRES

RUE GAMBETTA, 6



UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 00240 5499